人文科學叢書

高宣揚◎主編

14

哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建

羅曉南◎著

人文科學叢書

羅曉南⊙著

哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建

高宣揚⊙主編

人文科學叢書⑭
哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建

著　　者　羅曉南
主　　編　高宣揚
責任編輯　彭春美
發 行 人　王榮文
出　　版　遠流出版事業股份有限公司
　　臺北市汀州路三段 184 號 7 樓之 5
　　郵撥／0189456-1　電話／(02) 365-3707
　　Fax／(02) 365-8989
發行代理　信報股份有限公司
　　電話／(02) 365-1212　Fax／(02) 365-7979

排　　版　正豐電腦排版有限公司
印　　刷　優文印刷股份有限公司
□ 1993 年 12 月 16 日　初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號
售價 320 元（缺頁或破損的書，請寄回更換）
版權所有・翻印必究　Printed in Taiwan
ISBN 957-32-2007-5

總　序

人文科學，從其拉丁詞源 humanitas 開始，就突出了一切與「人性」和「人的文化」有關的學問、認識、道德和行爲。因此人文科學很自然地成爲了人性和人的價值的理論結晶，最能體現人類本性的可貴品質及其無限潛力，成爲人類文化及在其中體現的富有進取性和創造性的人類精神的自我表現。雖然，作爲一個科學語詞，The Humanities 在西方只是從十五和十六世紀，爲區別於中世紀的神學而才開始被使用，但人文科學的各門學科，作爲以人性爲基點的各種邏輯認識體系和研究成果，早從古希臘時代起，便已經隨著人類文化總體的發展而存在並不斷地完善化。法國著名哲學家列昂·布倫斯維克(Léon Brunschvicg, 1869－1944) 在其著作《人類經驗與物理因果性》(*Expérience humaine et Causalité physique*,1922) 一書中說：早在蘇格拉底的時代起，人文科學的各種研究就試圖引導人類本身正確地置身於具有自我判斷意識的自身良心之上（見《人類經驗與物理因果性》原版第 576－577 頁)。另一位美國哲學家兼專欄作家瓦爾德·李普曼 (Walter Lippmann, 1889－1974) 則直截了當地主張用一種基於人性的道德去對抗有神論，顯示人在神面前的威力：人不再信仰天上的神或彼岸世界的權威；人必須完全在人類經驗之中證實其正義性。因此，人活著，應該堅信自己的職責並不是使自己的意志服從上帝的意志，而是服從關於保證人類幸福的最可靠的知識(Walter Lipp-

mann, *A Preface to Morals*, 1929, p. 137)。

人類文化發展的全部歷史，證明了人文科學不愧是人的創造精神和人的尊嚴之最高理論表現。語言學、人類學、神話學、宗教學、歷史學、法學、政治學、心理學、精神分析學、哲學、文學、美學、倫理學、經濟學、社會學等學科及其不斷節生而又相互融合的分支，構成了人類文化寶庫中最直接、最深刻和最奧妙地顯示人類靈魂的知識精華的匯聚點。

這就是爲什麼巴爾扎克（Honoré de Balzac, 1799－1850）指出：「對於會讀歷史的人來說，可以發現有一條令人讚賞的邏輯法則在發展著；在這一邏輯法則中表現了整個人類像一個整體一樣活動著，像一個獨一無二的精神那樣思索著，並步伐整齊地實現其行爲。」（巴爾扎克：《著作集》，七姐妹文學叢書法文版，第一卷，第 394 頁）在歷史中不斷發展和不斷豐富的人文科學，不管它有何等雜多的內容，何等不同的學科形式，何等劇烈的對立觀點和流派，歸根到底，都是、也只能是人類精神和人性的概念化和邏輯化，也是人類意志和情感的語言凝結物。

因此，研究人文科學將有助於認識人類本身，認識人類文化的價值，提高人的尊嚴和道德，振興和推動社會的發展和進步。

人文科學既然與人類整體緊密聯繫，它的發展也自然地維繫於社會的發展。近二、三十年來，由於科學技術的突飛猛進，社會結構的急劇改變，人文科學也產生了新的發展動向。這種動向，在某種意義上說，預示著人類及其整個文化的具有深遠意義的根本性變化。

一九八一年召開於法國舍弗勒（Sèvres）的法國人類學代表大會所得出某些結論，具有一定的典型意義。人類學在其發展史上從來沒

有像今天這樣近似於哲學——在許多情況下，人類學與哲學在研究關於「人」的知識領域時，往往提出幾乎類似的理論推理。同樣的，作爲一門人文科學，哲學史也不斷豐富著在歷史運動中的人類學。人類學與哲學的相互滲透，或者說，人類學的哲學化或哲學的人本化，具有更深一層的認識論上的根源。近半個世紀以來在自然科學界的許多新突破，使西德哲學家哈伯馬斯、法國哲學家莊・弗朗斯瓦・李歐塔等向科學本身提出了所謂「合法性」(Legitimation) 的問題。在同一個提問題的方向上，哲學家和人文科學家們也相應地提出了人類文化構成的「象徵化」或「符號化」(Symbolization)的問題。這種研究趨勢表明：人類認識的途徑本身正受到前所未有的嚴格檢驗。一九七三年哈佛大學的傑拉德・荷爾頓 (Gerald Holton, 1922－) 教授發表了兩本很有分量的書：《科學的想像》(*The Scientific Imagination,* Cambridge University Press) 和《科學思維的論題根源：從卡普勒到愛因斯坦》(*Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein,* Harvard University Press)。在傑拉德・荷爾頓看來，以理性爲基礎的科學，始終都從「源遠流長的哲學」(Philosophia perennis) 中汲取最基本的營養。毫不奇怪，那些傑出的科學家們——諸如費耶阿本(Paul Feyerabend, 1924－)、托馬斯・庫恩(Thomas Kuhn, 1922－)等人——也親自深入到哲學認識領域中，提出了震撼人類文化根基的深刻問題。西方文化把與此相聯繫的問題概括成「科學與文化的現代性」(Modernité)。這一範疇的表現表示了人文科學和整個文化的新紀元的到來。

自然科學和技術的發展，不但沒有推翻人文科學，反而更進一步地證實了：人文科學並非像經常那樣被看作是「不確定的」知識體系，

而是像自然科學那樣，根植於人類精神本身。毋寧說，作爲人的價值在知識大樹上結成的果實，人文科學更有理由成爲自然科學與整個文化的邏輯基礎。

如果說，在古典時期，人們習慣於把人文科學基於歷史的發展，因而把歷史學看作是整個人文科學的基礎，如同數學被傳統地看作自然科學的基礎那樣，那末，在當代的人文科學和自然科學的基礎研究中，語言學的突出作用已經不證自明了。一切科學，歸根結底，是在語言中展開並證實其「合法性」的。語言是人類文化的基礎和創造手段。現代科學技術的發展，突破了語言學研究的許多傳統封鎖線，使語言研究成爲了揭示人類精神奧秘的鑰匙。弄通語言之門，就如同使一位啞巴說話一樣，頓時也撬開了思維之竅門，逕直溝通了人的內在世界與外在世界的交流。因此，語言學的研究全面地推動了人類學、心理學、社會學、哲學、文學及美學的發展，也在人文科學和自然科學之間搭起溝通的橋樑。於是，在人文科學中，一種所謂「溝通（或傳播）科學」(Sciences de la Communication) 和「溝通哲學」(Philosophie de la Communication) 也應運而生。這類溝通學開闢了新的認識領域，爲一切科學和所有的人之間的「對話」提供了可能的前景，也爲人文科學的研究走出原有的傳統領域。

語言學的研究也向歷史學研究提出了挑戰。如果說推崇理性的普德南 (Hilary Putnam, 1926－) 也承認歷史的優先地位的話（見其著作《理性、眞理與歷史》*Reason, Truth and History*,1981）；如果說，米謝·福柯 (Michel Foucault, 1926－1984) 也注重研究人類性情形態和人的認識體系的歷史的話（見其著作《語詞與事物》*Les Mots et les Choses, une archéologie des Sciences humaines,* 1966），那

末，語言學的研究就直接地揭示了「歷史之賦予存在以形式」的重要作用（見 Philippe Ariés 之最新著作《在死亡面前的人》），也同樣地揭示了歷史作爲「敍述」（Narration）之本來面貌。作爲科學方法的「敍述」乃是具有「認識論戰略地位」的科學知識的基本方法——保爾・李克爾（Paul Ricoeur, 1913－）在其最新著作《時間與記述》三卷本（*Temps et Récit*）中就把研究焦點集中在Récit（記述）之上，顯示了歷史學本身因現代科學與現代語言學研究的衝擊而發生一次「大爆炸」（Big-Bang）之複雜情形。

總之，科學技術的新成果，作爲人文科學基礎的歷史學與語言學的新突破，作爲直接以「人及其文化」爲對象的人類學的深化，以及一系列對人類認識過程發生根本影響的社會因素的出現，促使人文科學自然科學相互對話的過程中，在同社會政治生活既保持聯繫、又保持本身獨立尊嚴的處境中，向著人類共同體的「宏觀結構」（Macrostructure）和人類意識的「微觀現象」（Microphénomène）進行更廣泛而深入的研究，加固了人文科學在人類文化總體中的特殊地位。

這套《人文科學叢書》，從形式上來看具有通俗普及的意義，但就基本宗旨而言，乃是人文科學本身在當代社會中進行自我確立的一種嘗試。因此，它渴望一切珍愛文化和尊重人的尊嚴的人士的愛護和支持。願這知識之花在成千成萬的文化愛好者的澆灌下茁壯成長吧！

高宣揚　謹識

一九八七年初冬於巴黎

目　錄

總　序 ……高宣揚

陳　序 ……陳榮灼

自　序 ……羅曉南

第一章　導　論 ……13

第一節　歷史唯物論的危機 ……15

第二節　問題脈絡 ……25

第三節　研究論題 ……33

第二章　哈伯瑪斯與馬克思主義 ……41

第一節　哈伯瑪斯對「政治經濟學批判」的詮釋 ……42

第二節　歷史唯物論的自我誤解與重建的必要性 ……62

第三章　理論重建與理性重建 ……91

第一節　階級鬥爭作爲相互承認的鬥爭 ……92

第二節　理性重建的特徵 ……96

第三節　歷史唯物論重建與理性重建 ……109

第四章　溝通、自我層次的理性重建 ……125

第一節　溝通典範與勞動典範 ……127

第二節　溝通理論與規範基礎、規範結構之發展邏輯的重建 …138

第三節　溝通、自我與社會進化 ……149

第四節 溝通、自我層次之重建的特徵 ……168
第五章 作爲社會進化理論之歷史唯物論的重建 ……175
第一節 基本概念、假定的重新審視及修正 ……177
第二節 社會進化與規範結構的發展邏輯 ……212
第三節 溝通理性、個體解放與社會進化 ……217
第六章 對於「歷史唯物論重建」的反省與批判 ……229
第一節 概念層次的反省與批判 ……231
第二節 方法論層次的反省與批判 ……249
第三節 典範層次的反省與批判 ……264
第七章 回顧與展望 ……285
附 錄 重建理論與中共「歷史唯物論」批判 ……291
參考書目 ……341
人名對照表 ……355
索 引 ……359

陳　序

十多年來，哈伯瑪斯的思想在台灣、香港的流行程度一直有增無減。先是以之作爲西方馬克思主義陣營中「法蘭克福學派」第二代健將的身分而引進，近則將焦點集中在他與「後現代主義」的論爭上。一時之間，「共識」、「溝通」等成爲人皆朗朗上口之流行語。儘管國內討論哈伯瑪斯思想之人爲數不少，但眞正有研習其論著者則如鳳毛麟角，更遑論有嚴肅的理論探究了。因此，在港、台一些所謂專家學者的作品中，便出現了將其"ideal speech situation"譯爲「清談」，而將"universal pragmatics"翻作「全面的實用學」，甚至更有將"reification"譯作「重複」等種種謬誤。（正確的翻譯分別是：「理想言辭情境」、「普遍語用學」和「物化」。）這固然表現了我們學界卑陋的一面，但同時也暴露了以一窩蜂熱的方式來接受外來思想的危險性！而實際上，國內從五〇年代流行「邏輯實證論」開始，六〇年代流行「存在主義」，七〇年代流行「西方馬克思主義」到八〇年代流行「現代／後現代」爲止，均一直在重複這種趕時髦的邏輯！

曉南論文之出版，無疑給國內虛浮的學界帶來一些清新的衝擊。因爲這是他經長年累月研究的成果！約十年前，從曉南參加我們關於哈伯瑪斯哲學之討論課程開始，中間經歷了與他無數次的問辯與詰難；如今目睹其結實果子的成熟，眞是有一份莫名的興奮！

儘管國內不少人奢談「法蘭克福學派」，甚至有人把哈伯瑪斯的「現

代性理論」奉如神明；但是罕見有人敢去接觸其關於「歷史唯物論重建」之工作。毫無疑問，哈伯瑪斯這部分的思想是相當艱澀的！曉南能以深入不毛的精神，去處理哈伯瑪斯研究中難度最高之一環，其勇氣實在是很值得鼓勵的！

最近，在大陸之徐崇溫曾對哈伯瑪斯的「歷史唯物論重建」加以批評❶。爲了順應曉南兄的提議，我嘗試在此借一些篇幅來簡單地回應徐氏對哈伯瑪斯之批評。

基本上，哈伯瑪斯是將「歷史唯物論」作爲一「社會進化理論」來加以重建；而其中之「基礎—上層建築原理」尤其是要扣緊「社會進化」的主題來重新闡述。他認爲社會的形成不應通過馬克思原先主張之「生產方式」，而是要通過較爲抽象之「組織原則」才能充分予以觀照；因而去說明社會形態的變換時一定要回到「系統問題」和「進化的學習途徑」等這些項目。所以，他摒棄了「生產力」和「生產關係」這對範疇，而改代以「勞動」和「互動」的範疇。所謂「勞動」是包括「工具性行動」和「策略性行動」，而「互動」則主要是指「溝通行動」。哈伯瑪斯之所以作出這樣的重建，理由首先在於他認爲我們現在所生活的社會，已非馬克思時代的「自由資本主義社會」，而是國家於其中發揮強大干預力量的「晚期資本主義社會」。在「晚期資本主義社會」中，「科學技術決定一切」，「當代的技術和科學取得了合法的統治地位，成了理解一切問題的關鍵」。這樣，科技不只是生產力，且是意識形態。而作爲意識形態的科技，不但沒有取消統治的合法性，更有保護它的功能；所以，科技的高度發展，不啻是解決問題的障礙，且使人更加走上異化之途！一言以蔽之，在「晚期資本主義社會」中，生產力已喪失變革生產關係的線性決定作用。其次，哈伯瑪斯認爲在

「晚期資本主義社會」中，由於國家的干預力量增長，政治不再只是一種「上層建築」的現象，因而「基礎」亦不能是只等同於「經濟結構」。與其說「基礎」存有論地決定了「上層建築」，倒不如說兩者是「互動的關係」。所以，相對於馬克思將「社會解放」之力量奠基在經濟基礎的做法，哈伯瑪斯更強調對上層建築的批判；且主張以活動動機的道德化和社會意識的改變來取代暴力革命。

此外，科技自動化的出現，使得馬克思的「勞動價值論」、「剩餘價值論」和「階級鬥爭理論」完全失去了其落實的條件。哈伯瑪斯相信統治力量在將來是會通過一社會國家的教育制度而呈現出多元化的態勢，因而，正如讀者在本書中會更加詳細地看到，哈伯瑪斯之重建「歷史唯物論」的本質特色在於：從「生產典範」過渡到「溝通典範」。

站在堅決捍衛「正統歷史唯物論」之立場，徐崇溫批評哈伯瑪斯的「歷史唯物論重建」是一種資產階級改良主義的作法。首先，徐崇溫認爲哈伯瑪斯的錯誤在於他「把科學技術同資本主義社會對科學技術的應用完全混淆起來，而把對科學技術的資本主義式應用所帶來的害處完全歸諸於科學技術本身」❷。其次，他不同意哈伯瑪斯否定「生產力」和「生產關係」這對範疇，而用「勞動」與「互動」去取代它們的做法；理由是：在徐氏眼中，「生產力和生產關係是社會生產的兩個方面，生產力體現社會生產的物質內容，而生產關係則體現生產的社會形式……生產力總是快於生產關係的，隨著生產力發展到一定的階段，生產關係就由促進其發展的社會形式變成阻礙其發展的桎梏，所以，生產力決定生產關係，生產力的發展要求生產關係同它相適應。」❸再次，他雖同意在發達資本主義社會中，國家在經濟方面的作用大大加強，但卻不同意這意味著國家失去對經濟基礎之依賴。最後，他

反對哈伯瑪斯關於剩餘價值是由科技創造的論點；因爲他堅持：「在發達資本主義社會，不是科學技術成爲獨立的剩餘價值泉源，而是資本家借助於科學技術去剝削工人階級。」❹值得補充的是：徐崇溫這種反對的意見，爲歐力同和張偉在他們合著的《法蘭克福學派研究》（重慶，1990）中所繼承。由此可見，徐氏之說法已成爲大陸學界的代表性立場！

綜上所見，徐崇溫之反對哈伯瑪斯關於歷史唯物論的重建，是在於要維護「生產典範」的合法性。可是他似未意識到哈伯瑪斯之所以轉向「溝通典範」，其主要理由是在於一方面要解決馬克思主義內部的「規範基礎」的問題，另一方面則是要面對來自外部如波普（Karl Popper）對於「歷史命定主義」的攻擊。

其次，針對徐崇溫仍然相信科技本身之「中立性格」，我想在這裏可以借助海德格（Martin Heidegger）關於科技本質之思考，來支持哈伯瑪斯的論點——雖然哈伯瑪斯本人不一定會同意這種作法。簡單來說，海德格認爲科技在本質上是屬於存有的方式，他宣稱：「當前對於科技之流行的觀念，是將它視作一種手段與一種人類活動，因此可以稱爲關於科技的工具性與人類學式的定義。」顯然，依海氏，這種關於科技的定義並不能掌握科技的本質。而這種定義是奠基於「主體哲學」上。所以，相信「科技中立說」是以擁護「主體哲學」作爲前提的。（這也可以明白爲什麼後期哈伯瑪斯要猛烈批判「意識哲學」。）至於哈伯瑪斯之所以採用「勞動」和「互動」來取代「生產力」和「生產關係」，其根本原因在於：新的社會結合形式的引進並不靠科技知識，而是要依恃道德實踐的知識；而後者具體地表現在互動的活動中。道德理性與科技理性之區別在實際上比起生產關係和生產力之區別來得更基

本。此外，由於只有當新的組織制度出現後，方能結集種種的認知潛能來對尚待解決的問題作出充分的處理，從而促使生產力得以提昇；所以，哈氏才反對馬克思原來之論題：「在現實世界中，各個人之間的交往取決於他們的生產方式」，並提出「溝通典範」來加以補救。哈氏這一論點，其實可從貝爾(Daniel Bell)的研究成果中得到支持。貝爾嘗指出：美國出現「公共社會」的原因之一，是在於非市場性的公共政策之成長。換言之，決定問題的部分不是市場，而是「公共當局」。因此，「晚期資本主義中國家干預經濟」在這一意義上已使「生產關係」改變了原有的職能！

同樣的，關於「剩餘價值論」和「階級鬥爭理論」之存續問題，我們也可藉著貝爾在《後工業社會的來臨》一書中所提出之新的「中軸原理」——即理論知識的地位和作用——來加以輔助說明。首先，簡單來說，「剩餘價值論」是植基於馬克思以「公司企業」作爲「中軸結構」的立場；但在「後工業社會」中，社會的「中軸結構」則是由大學、研究機構和知識部門所取代。因此，「剩餘價值論」在今天已喪失其立足點。其次，在「後工業社會」中，科學和技術階級上升爲主導性的階級，因而造成藍領工人階層衰微，白領工人階層上升的現象；而且股票制度的日益流行，也根本使得資本家與工人階級間的對立不再是原先水火不容的局面。

最後，值得補充的是：作爲「法蘭克福學派」第二代的代表人物，哈伯瑪斯一如其前輩般深受韋伯(Max Weber)之重大影響，韋伯可說是第一位洞察到「工具理性」過度膨脹之負面結果的思想家。這導致早期「法蘭克福學派」的成員，把在馬克思眼中視作起著進步和解放作用的科技，反而被首先看成是社會壓迫的原因。而哈氏可說是繼承

著這種「科技是意識形態」的立場去重建歷史唯物論；另一方面，正如某些學者所指出：韋伯的《新教倫理與資本主義的精神》一書，可理解成是爲了否證馬克思之歷史唯物論而寫的。韋伯這一衝擊可說是導致哈氏要去重建歷史唯物論的另一重大理由。基本上，我們還可見到下列有趣的對比：在解答「因何現代資本主義會只在歐陸興起」一問題上，韋伯主要是歸之於「新教倫理」；而在解決「晚期資本主義」之危機上，特別是「合法性危機」，「動機的危機」，「同一性危機」等方面，哈伯瑪斯則提出了「溝通倫理」！

固然，我們不必完全贊同哈氏之論點；不過個人所殷切期望者，乃是希望隨著曉南兄之專著的出版，可以將其中的種種論爭提升至一理論的水平來理解與分析！而這篇序言則最好被視作朝向此種目標的一塊引玉之小磚！

陳榮灼

於大度山上

註　釋

❶見徐崇溫：《用馬克思主義評析西方思潮》，重慶，1990，第 396-407 頁。

❷同❶，第 401 頁。

❸同❶，第 401-402 頁。

❹同❶，第 405 頁。

自　序

這本書是根據筆者的博士論文加以增刪修訂而成。爲了方便讀者的閱讀，原文有關研究方法部分已悉數刪除，而原文第七章——以哈伯瑪斯重建之歷史唯物論爲依據，對中共意識形態所進行的批判——則移至「附錄」部分。儘管如此，對於本書的讀者言，可能閱讀起來仍會有吃力感(這尤其指第二章)。這一方面固可歸咎於哈氏本人辭理的艱澀，但筆者在論文完成後，始終沒有充分時間來修飾自己的文字亦是原因。爲了彌補此一缺憾，筆者建議，讀者諸君在閱讀完「導論」後，可逕行先看第六章，然後再回過頭來讀二、三、四、五章。之所以如此，是因爲在第六章中對本書的主要論題都有所觀照，而文字方面亦較用心，易於讀懂之故。

至於「附錄」部分，筆者對中共意識形態所作的批判，由於事隔兩年，而這段期間中共內部的變化又甚大，有些資料於今看來業已過時了。然則，即或如此，筆者認爲，對於有心的讀者言，其中的許多論點，仍是值得參考的。

對於哈伯瑪斯的興趣，自始就不是爲了趕流行，而是要對一些困擾已久的問題尋求解答。未料，這一鑽研就是四、五年，然而，對於哈伯瑪斯的理論體系卻仍是只見樹木不見林。爲了對它作較具整體性的觀照，同時也爲了對這些年來斷續、零星的摸索作一整理與總結，

以便對自己有所交代，因此，筆者就選定了這個研究主題。

儘管動筆之初，筆者曾耗費年餘將哈伯瑪斯有關「歷史唯物論重建」的兩篇論述譯出，且自認替自己懸定的目標尚稱平實，即或如此，仍不免低估了這項工作的困難度。題目大及哈伯瑪斯作品的難解固然是原因，而筆者在相關學科方面的底子不夠紮實也是因素，以至，近三年的寫作過程，實可謂備極艱辛。

適逢此時，竟又遭人生中一連串的劇變：高齡老父摔成重傷、慈母罹患血癌猝然撒手人寰……，期間，筆者更因論文進度陷入膠著、修改乏力致使身心俱疲。母親的過世、遍地的鮮血，似一股凜冽的泉，沖醒了我，更使我看淡了身外之物。反倒是在這種心情下，我又開始一度荒蕪的筆耕，這一回既非爲了純學術的旨趣，亦非爲了對自己有所交代，而是要了卻她老人家的遺願。

在此，特別要感謝我的指導教授沈清松老師，是他的耐心與愛心使得這本論文雖歷經艱難而終得以完成；也感謝我的啓蒙老師高承恕教授，在這段寫作過程中他不僅在精神上鼓勵我，而且也給了我受益匪淺的建議與提示。

對於東海大學的幾位知交：陳榮灼、黃瑞祺、蔡英文和蔣年豐先生，他們多年來在學問上的提攜與論文上的指正亦銘感五內。朱新民、宋國誠、崔爽晚、徐振國、李英明、陳璋津、張維安、陳忠信、顧忠華、翟本瑞、楊開煌、魏艾、俞雨霖等好友在這段寫作過程中的種種協助，亦於此致謝忱。

念平、守正及惠敏這幾位同學，犧牲課餘時間爲我繕稿打字，尤其令人感動。

感激大姊在母親過世後獨撐家計，使我在寫作期間得以無後顧之

憂。

最後，謹以此書敬獻生我、養我、育我的父母大人，親思罔極未敢言報，唯冀此書的完成與出版，能些許安生者之心並慰逝者之靈。

羅曉南

於台北寓所

第 1 章
導　論

歷史唯物論(Historical Materialism)——或稱之爲「唯物主義的歷史觀」，乃是馬克思主義社會科學的核心，它同時也是馬克思(Karl Marx)和恩格斯(Friederich Engels)最重要的思想傳承。與他們其他的社會、政治立論比較，不論是政治經濟學、國家和法的學說、階級理論或意識形態理論等，歷史唯物論乃是它們所依據的原理，這些學說或理論則不過是此原理的發用而已。不僅如此，在某些馬克思主義者看來，歷史唯物主義甚至還代表了馬克思主義哲學的核心部分，反之，「正統」馬克思主義("orthodox" Marxism)視爲哲學核心的「辯證唯物論」(Dialectical Materialism)，則不過是應用歷史唯物主義去分析科學現象的結果❶。除了理論層面的意涵外，歷史唯物論對於馬克思主義者言，還具有革命實踐的意涵，因此，它還是工人階級的世界觀、歷史觀、「無產階級鬥爭的精神武器」等。

對於馬克思主義的理論與實踐，歷史唯物主義既然佔有如此重要的份量，那麼，在社會主義運動以及共黨內部的派系傾軋中，每一重大理論路線鬥爭往往都要涉及歷史唯物論也就不足爲奇了：馬克思批判普魯東(P. Proudhon)之「政治經濟學的形而上學」固然如此❷，考茨基(K. Kautsky)之批判柏恩斯坦(E. Bernstein)的修正主義❸，孟什維

克(Mensheviks)批判列寧(V.I. Lenin)是「布朗基主義」(Blanguism)❹又何嘗不然？而六〇年代，中蘇共論戰以及毛澤東之批判劉少奇、鄧小平的「唯生產力論」，甚至近年中共當局之批判毛澤東的「上層建築決定論」、「生產關係決定論」❺等也莫不與之相關。當然，歷史唯物論的這種重要性，也使得馬克思主義的理論與實踐一旦發生重大問題，歷史唯物論首先就要面臨考驗。也正因爲這一緣故，我們可以這樣說，「西方馬克思主義」(Western Marxism)乃至整個「新馬克思主義」(neo－Marxism)❻這類重新詮釋、重新創造馬克思主義的企圖，歸結言之，都可謂是一種（或至少是要關聯到）對歷史唯物論的重建。

似乎正是基於同樣的考慮，拉蘭(Jorge Larrain)將阿圖塞(Louis Althusser)、沙特(Jean－Paul Sartre)、柯亨(G.A. Cohen)和符萊榭(H. Fleischer)對馬克思主義的新詮，都視爲是一種歷史唯物論的重建，他自己的研究綱領自然也不例外❼。如此說來，作爲本文研究對象的哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)，他的努力並不孤立，只不過他是第一個正式使用「歷史唯物論重建」之名的學者而已，而這又顯示，恩格斯所稱道的馬克思的兩大發現——歷史唯物論和剩餘價值理論❽，當後者已被判定爲過時（或錯誤）而倍遭忽視之時，歷史唯物論卻始終是受人矚目的論題，不僅在政治現實中是如此，而且在學術界也是一樣。進言之，如果我們將那些「非馬克思主義者」(non－Marxist)以及介於馬克思主義者與非馬克思主義者之間的學者的研究也囊括進來的話，那麼，晚近對於歷史唯物論的討論，不僅未曾稍遜於前，反有益見熱烈的趨勢，這包括：亞隆維茲(Stanly Aronwitz)的《歷史唯物論的危機》、巴爾帕斯(Issac D. Balbus)的《馬克思主義和宰制》、紀登斯(A. Giddens)的《當代歷史唯物論批判》以及艾斯特(J. Elster)的《對馬克思的

新詮》等❾。

當然，目前對於歷史唯物論這股益形熱烈的討論趨勢，其特點並不在回到古典馬克思主義(Classic Marxism)，而是要對應於當代的問題，特別是高度發達之資本主義社會的問題。這麼說來，在今天，我們重拾歷史唯物論此一論題，就不致有炒冷飯之譏，反之，通過當前的探討，不僅對於批判教條馬克思主義，而且對於反省當代的問題都可以給吾人提供一新的觀照和角度。

儘管如此，對於西方學界的這股新趨勢，我國學術界目前的研究、討論尚少，個中尤其值得注意的是哈伯瑪斯的觀點。哈伯瑪斯的論著在國內已行之有年，對他學說的引介、研究及討論也正方興未艾，但他關於「歷史唯物論重建」的論說卻始終未見重視，很巧合的，在英語世界中，至今也未見任何專著討論此一主題。這或許是因爲有關內容過於艱澀，它所傍涉的學科過於龐雜，而相關的德文著作又未譯全之故。鑒於哈伯瑪斯乃是當代最重要的「新馬克思主義」理論家（及「西方馬克思主義」理論家）之一，在國際以及國內學界都享盛名，而馬克思主義的研究又一向爲我國學界所重視，是故，筆者不揣淺陋，選擇此一主題作爲本書探討的對象。

第一節　歷史唯物論的危機

哈伯瑪斯之所以要對歷史唯物論進行重建，當然是以它的「危機」爲前提，但是對於「危機」的指認，除了他自己獨特的考慮（見第二章）之外，還有一般可以客觀指認的背景。概言之，此背景又可以分成兩個方面來說明：危機之理論根源與危機之歷史根源。

一、危機之理論根源

在馬克思及恩格斯有關歷史唯物論的論述中，對於歷史的發展或社會進化的說明存在著兩種彼此有別而又對立的傾向：一方面，它給我們勾劃出一種經濟主義和自然主義決定論這樣的圖式(economistic and naturalistic－deterministic schema)，而另方面，它又透顯了一種經濟和人本主義決定論的進路(economic and humanist－deterministic approach)[10]，前者是一種嚴格的決定論，後者儘管仍然維繫了決定論的立場，卻是一種較弱的說法，「正統」馬克思主義所持的立論就表顯了這種嚴格決定論的傾向，當然，也正因爲它嚴格而缺乏彈性，因而易受批評。

首先，就第一種傾向中經濟主義決定論或經濟決定論(economic determinism)這一點而論，最明顯的例子就是在一八五九年《政治經濟學批判序言》中的這段話：

> 人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志爲轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係，這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和政治的上層建築豎立其上並有一定的社會意識形式與之相適應的現實基礎。物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識。社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一直在其中活動的現存生產關係或財產關係（這只是生產

> 關係的法律用語）發生矛盾，於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏。那時社會革命的時代就到來了。隨著經濟基礎的變更，全部龐大的上層建築也或慢或快地發生變革。……大體上說來，亞細亞的、古代的、封建的與現代資本主義的生產方式是社會經濟形態向前發展的幾個時代。資本主義生產關係是生產過程的最後一個對抗形式……人類社會的前史與這種社會形態一起結束[11]。

對於這段引文，我們無論以怎樣同情的態度來理解它，都不免給人留下這樣的印象：馬克思強調生產力的發展與生產關係的變革間有一種嚴格的對應關係，在其中，生產力起著決定的作用；而另方面，在經濟基礎與上層建築間，這種發展上的對應關係則表現爲前者決定後者，當過時之生產關係與新興生產力間的結構性矛盾變得不能相容時，社會革命就爆發了。

《序言》中所表現的這種傾向，在馬克思（及恩格斯）的作品中可謂一點也不偶然，在《哲學的貧困》中，他批評普魯東顚倒了對事物的理解時即這樣指出：

> 手工磨產生的是封建主爲首的社會，蒸汽磨產生的是工業資本家爲首的社會。人們按照自己的物質生產的發展建立相應的社會關係，正是這些人又按照自己的社會關係創造了相應的原理、觀念和範疇[12]。

毫無疑問，這裏所透顯給我們的訊息仍然是一種經濟決定論的說法：生產力、經濟基礎的改變，就必然會造成（並因而決定了）生產

關係、上層建築的改變。

進言之，這種經濟決定論的說法，往往還染上了一層自然主義(及科學主義）的色彩。這一方面表現爲將社會歷史的法則等同於自然科學的法則，而另方面則表現爲將辯證法應用到自然本身(nature－in －itself)。在《資本論》第一卷序言中，馬克思即這樣表示過：

> 一個社會即使探索到本身運動的自然規律……它還是既不能跳過也不能用法令取消自然的發展階段。但是它能縮短和減輕分娩的痛苦[15]。

這種自然主義的傾向，在一八六七年六月二十二日致恩格斯的信中，則進一步表現在對辯證法的理解上。在該信中，馬克思指出黑格爾《邏輯學》中由量變到質變的法則，在「歷史上和自然科學上都同樣有效」[16]。更明顯的例子，是他在《資本論》中論及自己與黑格爾之辯證法的差異時，他強調他與黑格爾相反，對他而言「觀念的東西不外是移入人的頭腦並在人的頭腦中改造過的物質的東西而已」[17]。在這裏，馬克思暗示了兩個要點：(1)雖然與黑格爾不同，他以物質取代了精神，但辯證法仍是一客觀的過程，它有其本體論的基礎，其開展與人的實踐無關。(2)與黑格爾一樣，辯證法仍然是說明世界的普遍法則[18]。就是說，馬克思也相信自然界、社會和思維法則的統一性，一般「新馬克思主義」者視恩格斯之自然辯證法與馬克思本人完全不相容的見解並不正確[19]。

上述這種經濟主義和自然主義決定論的傾向，就構成了「正統」馬克思主義的特徵。

然則，在馬克思（和恩格斯）有關歷史唯物論的論述中，還存在

著另外一種傾向——經濟和人本主義的決定論。在一八四六年十二月二十八日《馬克思致巴・瓦・安年柯夫》的信中，就有一段話表現了這種較具彈性的說法：

> 人們永遠不會放棄他們已經獲得的東西，然而這並不是說，他們永遠不會放棄他們已經在其中獲得一定生產力的那種社會形式……爲了不致喪失已經取得的成果……人們在他們的交往（commerce）方式不再適合於既得的生產力時，就不得不改變他們繼承下來的一切社會形式[18]。

這段話中，雖然仍強調爲了因應生產力的需要，人們不得不改變其交往方式，但在此先決條件之外它也兼顧了人們主觀的考慮：維繫既得之文明的果實。如果我們根據這段文字來理解歷史唯物論，那麼我們就可以這麼說，歷史唯物論所要揭示的乃是人類社會所展現的這種強烈的取向——人們會去改變其生產關係、上層建築以調適生產力、物質生產的發展，而不是那種具有必然性的經濟規律[19]。

這種較具彈性的說法，尤其表現在馬恩對具體社會、歷史的分析上[20]，當然這也是因爲現實生活的複雜性，使他們不得不放棄嚴格決定論的框框。此外，在某些闡述歷史唯物論的片斷中，馬克思、恩格斯的說法甚且還稱不上是一種較弱的決定論，譬如下面這段引文：

> 歷史並不是作爲「產生於精神的精神」消融在「自我意識」中，歷史的每一階段都遇到有一定的物質結果、一定數量生產力的總和，人和自然以及人與人之間在歷史形成的關係，都遇到有前一代傳給後代的大量生產力、資金和環境，

> 儘管一方面這些生產力、資金和環境爲新的一代所改變，但另一方面，他們也預先規定新的一代的生活條件，使得它得到一定的發展和具有特殊的性質。由此可見，這種觀點說明：人創造環境，同樣環境也創造人㉑。

在上引文字中，甚至連較弱的決定論所維繫的生產力優位也不見了，而爲人與環境的互動、交往方式與物質生產的相互制約所取代。不過鑒於這些片斷並不足以稱之爲一種傾向，基本上我們仍將之視爲是前述較弱的決定論的一種表現。

儘管在馬、恩有關歷史唯物主義的論述中，也存在著後面這種經濟和人本主義決定論的傾向，但在二〇年代之中西歐「無產階級革命」失敗以前，始終未受到馬克思主義學者的重視。在「正統」馬克思主義中佔主流的，正如前面所指出，乃是這種經濟主義和自然主義的決定論。在「第二國際」時代(1889—1914)所盛行的，還只是一種經濟決定論式的說法，而到一九三八年，史達林(Joseph Stalin)欽定歷史唯物論以後㉒，歷史唯物論就被框框化爲這種經濟主義和自然主義的決定論。

史達林主義者試圖以幾則簡單的教條公式來概括整體歷史以及一切個別的歷史事件，在其中，辯證法被理所當然地化約爲自然辯證法；歷史唯物論被理解爲將辯證唯物論的規律應用到人類的社會、歷史，具體的人和事件則從此虛假的歷史哲學中剔除出來，結果，馬克思「歷史觀」中所充斥的只是一堆「空洞的抽象」：意識、存在、生產力、生產關係、經濟基礎、上層建築、社會階級和階級鬥爭；歷史的進程則被簡化爲由五種生產方式——原始公社制的、奴隸制的、封建制的、

資本主義社會的和社會主義的生產方式——所構成的單線的、必然的進化序列。歷史唯物論變成了形上學，它是「關於人類社會發展的一般規律的科學」，但卻是一種無需通過實踐來檢證的科學。

如是，對於那些既厭惡「第二國際」之經濟決定論，又反對史達林之教條的馬克思主義者言，歷史唯物論面臨了危機。爲了維護歷史唯物論的「科學性」，它有必要從這種自然主義的形上學中解放出來；爲了免除經濟決定論之譏，歷史唯物論必須要跳脫這種過度僵化的框架，轉而採取一種較具彈性的說法，而前述經濟和人本主義決定論的傾向，乃是一種可以選替的途徑。正是從這裏，哈伯瑪斯找著了他「重建」的起點。

二、危機的歷史根源

「正統」馬克思主義這種對於歷史唯物論所採取的嚴格決定論的說法，也經不起歷史的檢證。現實歷史的發展，可謂正巧與其背道而馳，依據筆者的看法，這至少可以區分爲如下幾點來說明：

1.西方無產階級革命失敗及革命主體的消失

一九一八到一九二三年間，隨著布爾什維克(Bolsheviks)革命的成功，中、西歐也掀起了「無產階級革命」的熱潮，但結果終歸失敗。革命失敗的教訓，使得歷史唯物主義的「眞理」面臨了空前的考驗。無產階級革命何以首先發生在經濟落後的俄國並獲得了成功，而在西方工業發達的資本主義國家中其革命卻一敗塗地？何以資本主義的「內在矛盾」如此尖銳，無產階級的世界革命卻沒有按照馬克思的設想實現？何以隨後而來的幾次經濟危機，也未扭轉這種經濟的頹勢，並因而造成資本主義的崩潰及社會主義政權的出現——反倒在其中幾

個國家中出現了法西斯？馬克思所謂「歷史的無可避免性」其眞實可能性究竟如何？通過其政治活動，工人階級究竟能否使自己成爲世界—歷史的主體——不僅爲自己的利益而且是爲全人類的利益而奮鬥？這些質疑，就使得歷史唯物論陷入了危機㉓。

隨著二次大戰的終結及西方資本主義的復興，無產階級革命在西方出現的可能性愈形渺茫。在高度發達的資本主義(advanced capitalism)階段，通過國家對經濟體系的干涉、科技的日新月異以及大衆文化(mass culture)的興起，得以成功地緩和了資本主義的經濟危機及其對工人階級的衝擊；在此同時，工會力量的增強、工資的提升、勞動法規的制定、勞工衛生及福利的改善措施，使得無產階級的利益似乎並無必要在資本主義體系之外尋求，這就進一步的穩定了資本主義體系。因此，情形似乎是這樣，無產階級已喪失其階級意識，完全整合到進步資本主義社會並成爲其支持者，它不再承擔起歷史唯物主義所賦予的革命主體的解放任務㉔。如此，革命主體的消失，就進一步加深了歷史唯物主義的危機。

2. 當代資本主義的發展，顯示政治、國家不再只是經濟基礎的反映

在自由競爭的資本主義階段，市場經濟體系本身已成爲一自我持續的體系(self－sustaining system)，它與政治、國家的關係，從「正統」馬克思主義的觀點來看，乃是基礎與上層建築的關係，但是隨著當代資本主義的發展，國家對經濟領域的干涉及其行政力量的益形擴充，在在都顯示「正統」的論點有問題了，結果，對於結構主義的馬克思主義者——如阿圖塞及波蘭札斯(Nicos Poulantzas)——而言，基礎和上層建築這樣簡單的二分法是不當的，他們轉而強調政治、國家（及

意識形態）的相對自主性(relative autonomy)[27]；而在哈伯瑪斯本人看來，這種轉變實意味著政治不再只是上層建築的現象，市民社會和國家也不再只是經濟基礎和上層建築的關係[28]。

3.社會主義政權的成立及其墮落

迄今爲止，所有建立了社會主義政權的國家，都給經濟基礎決定上層建築這條歷史唯物主義的基本規律提出了反證，因爲它們都是在資本主義發展落後的地區建立起來的，因此，社會主義政權的成立本身即是對歷史唯物主義的反諷。而社會主義政權的發展歷史也顯示：它們不僅未能成就歷史唯物論所預期的人的解放，反倒成爲落實此種理想的障礙。原先，馬克思主義者認爲，在生產關係方面廢除私有制乃是完成生產者自我管理之社會的前提，而實踐的結果，卻只造成人們更要屈從於黨官僚的意志，俾供其驅策。蘇維埃(Soviet)的道路，充其量是只證明了它對縮短工業化過程有一定的作用，但在人的自由和個體的全面解放方面卻繳了白卷。它不僅未能維繫住資本主義國家中既有的憲政權利，而且進一步墮落爲反民主，肆意壓制人權的黨官僚專政。這是否意味著歷史唯物論的「眞理」，究其實際，並無關乎解放的宏旨？「古拉格」(Gulag)的隱喻是否既界定了社會主義，同時也正是歷史唯物主義這種宿命論的必然歸宿？這些質疑，就進一步深化了歷史唯物論的危機[29]。

4.對於社會變遷所引發的問題無力觀照

歷史唯物論對於許多在當代變得凸顯的重大社會問題或社會衝突欠缺說明力，這包括性別歧視(sexism)、種族主義(racism)、環境保護以及以宗教爲號召的民族主義運動（如伊朗）等。之所以如此，是因爲它對於當代社會的分析乃是立基於經濟向度的階級分析，換言之，歷

史唯物論對於一切宰制(domination)的形式、社會衝突都只能歸結爲經濟剝削及階級鬥爭，而前述這些問題並無法化約爲單純的階級問題，化約爲資本對勞動的宰制問題。以反對性別歧視的女性主義(feminism)爲例，從馬克思主義者的立場來看，他們甚難將男性對女性的宰制也看成是階級宰制。既然對於這些重大的社會問題及運動無力觀照，歷史唯物論分析的焦點仍是階級宰制，而現實中作爲改造社會代理人的無產階級又已喪失其階級意識，結果，歷史唯物論在理論上的這種狹隘的視野就妨礙了它自身的落實，歷史唯物論遂淪爲與實踐不相干的空洞的抽象。如此，歷史唯物論就有危機了。尤有甚者，以經濟向度作爲其立論的起點，歷史唯物論還肯定了人對自然所採取的工具性態度，就是說，通過對自然的宰制，人不僅可以藉此充裕其物質生活，而且可以遂其自我實現，成就他的自由，以此理由而將對自然的工具性態度合法化，就使得歷史唯物論不僅對環境保護的問題無力觀照，反倒成爲生態危機(ecological crisis)所以致生的一項意識形態根源，這就又深化了歷史唯物論的危機[3]。

歷史唯物論在社會實踐中，所遭遇的這些困境，正如前面所指出，都要關聯到「正統」馬克思主義那種經濟主義和自然主義之決定論式的論點；那麼，情形似乎是這樣，如果對歷史唯物論改而採行經濟和人本主義決定論這種較具彈性的說法，它在實踐上的困境就多少可以加以辯解，它的「危機」也就因而得以消弭或至少得以緩和；當然，爲了辯護這種作法的正當性，就有必要回到馬克思的原典對它作重新理解、重新詮釋。概言之，這正是包括「法蘭克福學派」(Frankfurt School)〔按：哈伯瑪斯屬此學派〕在內的所謂「批判的馬克思主義」(Critical Marxism)[4]所採取的進路。

第二節　問題脈絡

依前述，可知哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建，正是起於這種對「正統」論點的反動以及重新理解馬克思主義的趨勢，然則，哈伯瑪斯的重建卻有下列幾點獨到之處，值得我們特別重視。

一

哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建，其旨趣並不在「復原」(restoration)或「復興」(renainssance)馬克思主義——這是一般「新馬克思主義」者所特別著重的。換言之，他並不以回到原典爲滿足，他的「重建」還涉及對馬克思原先論點的批判與修正。之所以如此，是因爲在他看來，「正統」馬克思主義的化約論調在馬克思自己的論說中亦有其根源，也因此，他摒棄對馬克思原典所採取的教條主義的態度，轉而採取一種較實用的策略。綜合上述，他把「重建」的意涵界定如下：

> 就目前而論，「重建」意指把一個理論拆解開來，重新組合爲一種新的形式，以便更能充分地達到它原先爲自己設定的目標。對於一個在許多方面都有待修正而其復甦潛力仍未喪失的理論而言，這是正常的因應之道……❶。

在筆者看來，唯有能夠摒棄這種教條主義的態度來研究馬克思主義，才能對它作出深刻的反省。當然，這並不意味著哈伯瑪斯對待馬克思都很公平，在某些地方他確實有誤解馬克思之嫌（詳見第六章），但就整體而論，特別是對馬克思「勞動典範」(paradigm of labor)的批

判，的確是一針見血，值得重視。

二

自五、六〇年代西方社會科學界興起根據馬克思《一八四四年經濟學哲學手稿》所做的對馬克思主義的新理解趨勢後，遂引起到底是「青年馬克思」抑或「老年馬克思」才眞正代表馬克思主義之爭。晚近中共對於馬克思「異化(alienation)論」的大論戰，基本上，也未能跳出此一框架[21]。哈伯瑪斯理解馬克思主義的立場，卻能給吾人提供一超越此種爭論的途徑：詮釋者可以比作者本人更了解他自己作品的意義。正是從這種立場出發，所以當馬克思將其理論視爲「科學」(指「實證科學」)時，哈伯瑪斯卻指出這是馬克思的自我誤解，究其實際馬克思主義既非科學亦非哲學，而應被視爲介於二者之間的一種「批判」("Critique")；也正因爲如此，「政治經濟學批判」(代表「老年馬克思」)儘管其內容已經過時，但其批判形式仍應獲得肯定並可以作爲詮釋馬克思主義的起點；而《一八四四年經濟學哲學手稿》(代表「青年馬克思」)儘管凸顯了社會進化過程中「人」這個主體的意義，但仍然只是片面凸顯了人類主體的能動性。這樣的詮釋立場，很顯然，在其中並沒有誰代表眞正馬克思主義的問題，只有從詮釋者與原文(text)的對話(dialogue)中，來凸顯它可能對當代社會的意義並知其限制。如是，爲了擴大我們的視野，超越這種狹隘的「誰代表眞正的馬克思主義」的爭論，並進而對它們提出批判，哈伯瑪斯的「重建」值得吾人重視。

三

哈伯瑪斯反對把馬克思主義視爲一種「科學」，這裏所謂「科學」

乃是指從「科學主義」(scientism)立場來理解的「科學」——實證科學，它視自身爲唯一合法的知識來源。所以堅持此一立場，這固然與「正統」馬克思主義者對馬克思主義的定位有關，同時也關聯到「正統」歷史唯物論所透顯的那種經濟主義和自然主義式的決定論。用哈伯瑪斯自己的話來說，就是他反對這種「限於生產之範疇架構的哲學的自我了解」[49]。在他看來，這只是一種基於對自然之控制、預測這種「技術的認知興趣」(technical cognitive interest)的「科學」。「正統」歷史唯物論正因爲對自身採取了這種「實證科學的自我了解」，是故在其中，有關道德—實踐的問題遂被化約爲工具—技術的問題，也正因爲如此，它不僅無法對當代已過度膨脹的工具理性(instrumental rationality)提出批判，相反的，自身也淪爲工具理性的一種體現。結果在這種歷史唯物論中，馬克思所預期的「個體解放」並無出路。

儘管如此，這並不意味著哈伯瑪斯反對從一種較廣的意義上將馬克思主義視爲一種科學，這乃是他在重建歷史唯物論時要提出「重建性科學」(reconstructive science)的本意，之所以有此一執著，或許是因爲馬克思主義的「科學性」正是在（作爲其社會科學之核心的）歷史唯物論這一部分凸顯出來。也正因爲這一執著，他的重建進路也不同於一般走哲學路子的「重建」——特別是這種走「存有論」(ontology)路子的「重建」，他稱之爲「人本主義的馬克思主義」(Humanist Marxism)。後者因爲仍體現了傳統哲學那種「基礎主義」(foundationalism)的立場，缺乏對自身預設的反省性，故而仍是非理性的(詳見第三章)。

與前述兩種歷史唯物論對比起來，哈伯瑪斯走「重建性科學」進路所建構之歷史唯物論，其特點還在於能夠凸顯「尊重理性」及「邁

向個體解放」這兩項價值。這裏所謂「理性」乃是指哈伯瑪斯所重新界定過的「溝通理性」(communicative rationality)，它既有別於前述之工具理性，又有別於系統理論家盧曼(Niklas Luhmann)所著重的系統理性(systems rationality)——它把理性化約爲只是去找尋功能上相等的(functionally equivalent)系統之自我穩定的可能性（詳見第六章)。在哈伯瑪斯的觀點中，唯有通過人類的溝通行動，理性的豐富內涵才能被確切掌握；盧曼雖然通過對系統理性的強調，通過對系統控馭能力(steering capacity)的分析，來彌補「正統」歷史唯物論局限於工具理性的不足，而更能適切說明當代社會的發展，但這只是片面增強了對「保生」(preserve life)向度的說明，對於道德—實踐向度則仍付諸闕如。系統理性對於理性的了解仍然太窄，其中亦乏個體解放的可能性，因此哈伯瑪斯拈出了「溝通理性」此一概念，來說明人類社會的進化。而馬克思原欲追求之個體解放，也唯有通過溝通之自我開顯才能有其確切的保障。

由於「尊重理性」及「邁向個體解放」這兩項價值，不僅爲馬克思主義的創始者所欲追求而未得，它們也是當代所正視而予肯定的價值，哈伯瑪斯重建歷史唯物論的新進路既然能同時體現這兩項價值，自然值得我們深入加以研究。

四

在重建歷史唯物論的同時，哈伯瑪斯還著手建構了它的「溝通行動理論」(theory of communicative action)，這就是所謂哈伯瑪斯理論體系的「語言的轉折」(linguistic turn)。這一「語言的轉折」自然要關聯到歷史唯物論的重建。依筆者的詮釋，這種溝通理論乃是哈伯瑪斯

「重建」的基礎理論，換言之，哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建乃是通過他的溝通理論來加以重建的。無庸說，這在馬克思主義的重建傳統中確屬異數，但這並不是說馬克思本人未曾注意過語言的社會性。事實上，馬克思理論中有關的片斷並不少，譬如，在《德意志意識形態》中，他就曾如此說過：

> 語言是一種實踐的、既爲別人存在並僅僅因此也爲我自己存在的、現實的意識。語言也和意識一樣，只是由於需要，由於和他人交往的迫切需要才產生的[1]。

此外，在《政治經濟學批判導言》中，馬克思也有類似的說法：

> 孤立的一個人在社會之外進行生產……就像許多個人不在一起生活和彼此交談，而竟有語言發展一樣，是不可思議的[2]。

當然，馬克思本人並未因此而建構了一種語言溝通的理論，更遑論將它發展爲一社會進化理論，後者正是哈伯瑪斯工作的重點。也因此，哈伯瑪斯的「重建」儘管是一支異數，但我們卻不得不承認這一進路在馬克思的思想傳承中有其根源，因而也是合法的。

廣義言之，哈伯瑪斯在其《知識與人類的興趣》一書中所作的努力[3]，也可視爲是一種對歷史唯物論（在知識論層面）的重建，至於通過溝通理論的「重建」則是七〇年代中期以後的事。那麼，一方面鑒於它的晚出性——因此有關研究甚少，一方面鑒於它的獨特性——作爲一種合法的「異數」，我們選擇此種「重建」進路作爲考察對象自有其意義。

五

在《政治經濟學批判導言》中，馬克思綜述其歷史唯物主義原理時，將人類歷史的發展概括爲亞細亞的、古代的、封建的和資本主義的社會，其中每一社會都依一種生產方式加以徵別。在論及亞細亞生產方式是否代表歷史發展的不同進路時，馬克思主義者的意見相當不一致[36]，這也是二、三〇年代中國社會史論戰的一項主題[37]。基本上，在第二和第三國際時期，一般多傾向單線進化這種階段論的觀點[38]，而到三〇年代，特別是史達林對歷史唯物主義作了欽定以後，馬克思主義陣營內關於亞細亞生產方式的討論遂漸成空響，歷史的發展就被簡單的看成是前述五種生產方式所構成的普遍發展的序列。到六〇年代，在反史達林主義的氣氛中，西方馬克思主義陣營內又興起了對亞細亞生產方式的討論；概言之，反對單線進化論者，多將亞細亞生產方式視爲是馬克思主張歷史發展具有不同抉擇形式的證據之一，不僅如此，對於有些馬克思主義者而言，他們甚且反對普遍資本主義，普遍社會主義的提法，而主張到社會主義之路可以有不同的取徑，而社會主義本身也可以有不同的形式[39]。

很明顯，在對歷史唯物主義作重建時，哈伯瑪斯當然也反對「正統」五階段論的說法，但他同時又堅持去給歷史唯物論重建一種具有普遍性的社會發展階段是有其必要的，這多少與他反對相對主義(relativism)的立場有關，而問題是：反對「正統」單線進化的觀點，同時又要維繫普遍發展之階段說這如何可能？在這方面，哈伯瑪斯所採取的進路可謂與「結構主義的馬克思主義」(Structural Marxism)有關但又確實不同。

一般說來，哈伯瑪斯所屬之「批判的馬克思主義」陣營，對於依生產方式來對不同的社會作分析、作區劃這方面的研究並不重視，而與之對立的「科學的馬克思主義」(Scientific Marxism)陣營[10]，則在阿圖塞（法國「結構主義的馬克思主義」主要創始人）的推動下，將這部分工作視爲是重新強調歷史唯物論之「科學」地位的必要努力[11]。很明顯，他們的立場並不在根本拒絕歷史唯物論的基本架構，只是反對「正統」單線進化論的化約取向，因此結構主義的馬克思主義者轉而強調「生產方式」作爲一種「分析工具」(analytical tool)，而非作爲「分類系統」的意義[12]。

在結構主義的馬克思主義者看來，生產方式乃是一種結構性的因果關係(structural causality)，一種從理論層面加以重建的內在機制(internal mechanism)，它是表層現象所以致生的深層結構(deep structure)，根據這些具有邏輯關聯的關係(logically connected relations)，我們可以說明表層現象間的內在聯繫[13]。作爲這樣一種基底性的結構(underlying structure)，生產方式通常又包含了三種結構：政治、意識形態和經濟的結構，它們相互獨立而又彼此聯繫著（當然，在其中經濟具有「歸根到底」的作用）；而對任一社會形態去進行分析時——譬如資本主義社會，又要涉及（至少）兩種共存而以一種爲主導的生產方式；通過個別生產方式內及不同生產方式間結構的矛盾，就說明了歷史的進程[14]。

結構主義的馬克思主義者這種對生產方式的理解，正如亨福瑞(Colin Henfrey)所相信的，已跳出了生產方式單線進化之階段論的框框[15]。然則，問題是在此同時，他們又將生產方式，將結構與「主體」對立起來。對他們而言，「主體」只是生產方式下不同功能的承載者

(träger)[15]，結構主義者的這種反主體性的立場，就使得歷史唯物論作爲一合理的社會進化理論在這種新的轉折中仍然找不到出路。因爲，對於社會變遷的問題，他們只能說結構間有矛盾，而對於結構形成過程背後的發展邏輯(developmental logic)——這要關聯到主體意識的能動性的問題，卻無法解釋。換言之，他們只能描述社會變遷，卻無法解釋社會變遷[16]，而事實上，他們之所以能避免單線進化論的死胡同，也不在於他們理論中所顯示的多線進化的可能性，而恰恰是在於這種理論本身並不是一種社會進化理論。

作爲「批判的馬克思主義」的成員之一，哈伯瑪斯當然堅持主體的不可化約性，但他也能正視從結構主義進路去掌握社會變遷之結構性機制（即結構性的因果關係）的意義。在這方面，他尤其受到苟德里葉(Maurice Godelier)的影響。後者特別強調結構互動中認知結構的相對自主性[17]，因而凸顯了社會認知潛力的增長這種學習機制與結構矛盾之形成這兩方面的關聯。然則，囿於反主體性的立場，苟德里葉尚無法將認知結構的發展理解爲主體能動的學習過程，這正是皮亞傑(Jean Piaget)生發的結構主義(genetic structuralism)所能兼顧的[18]。爲此，哈伯瑪斯在對歷史發展的階序作重建時，他實際所依循的進路乃是皮亞傑生發的結構主義；進一步，哈伯瑪斯又將「某一社會如何（通過學習過程）達到某一發展水平（使新結構因而形成）」這種生發性的解釋(genetic explanation)與「社會體系如何運轉」這種結構性的說明區別開來；而將進化階段的劃分問題定位在前面這種解釋。哈伯瑪斯認爲如此做就可以維繫社會進化之普遍發展階段的意涵，同時又可避免「正統」單線進化論的弊病。當然，這樣一來，哈伯瑪斯也可以避免結構主義將「歷史」化約爲結構的缺點。但這是否意味著他把「歷史」

化約爲（認知）結構的發展邏輯呢？而這一問題又關聯到發展邏輯的屬性究竟如何？也唯有解答了此一問題，我們才能確知何以將「生發性的解釋」與「結構性的說明」分開就可以既避免單線進化論的批評，同時又堅持了社會進化之普遍發展階段的說法。總的說來，這些問題的衍生又都關聯到哈伯瑪斯「重建」的獨特進路，那就是，一方面站在「批判的馬克思主義」的立場，另方面又能統合「科學的馬克思主義」的優點，並進一步開創出他自己獨特的格局——在結構的發展邏輯上去維繫「正統」之普遍發展的階段說，也正因爲此獨特性，同時也爲了解答前述的疑問，筆者認爲我們有必要對其「重建」作一探究。

以上幾點考慮，就構成了本書的問題脈絡。

第三節　研究論題

約言之，本書所欲證成的論題如下：

1.「政治經濟學批判」乃是哈伯瑪斯詮釋馬克思主義的起點。由於「批判」要關聯到「實踐」，因此在知識論上給馬克思主義定位時，哈伯瑪斯才視它爲一「具有實踐意涵的歷史哲學」。然則，作爲知識理論，歷史唯物論卻化約了與實踐相關的「互動」向度，歷史唯物論因而有必要重建。

2.「理性重建」乃是歷史唯物論重建的方法論，由於它具備了這三項條件——能對自身的基礎作反省、重視意義的了解和可否證性(falsifiability)，因而得以給一種能夠凸顯「尊重理性」及「邁向個體解放」這類特徵之歷史唯物論，從方法論上提供可能的條件。反之，走實證科學路子之「正統」馬克思主義或走存有論路子的「人本主義的

三項條件——能對自身的基礎作反省、重視意義的了解和可否證性(falsifiability), 因而得以給一種能夠凸顯「尊重理性」及「邁向個體解放」這類特徵之歷史唯物論, 從方法論上提供可能的條件。反之, 走實證科學路子之「正統」馬克思主義或走存有論路子的「人本主義的馬克思主義」, 卻因爲方法論上無法滿足前述三項條件, 而在其歷史唯物論中體現了非理性乃至抹煞(或至少是無法凸顯)個體性的特徵。

3.哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建是通過他的溝通理論來加以重建的。就整體言之, 他給歷史唯物論引進了一種「溝通典範」(paradigm of communication), 以取代馬克思原先的「勞動典範」或「生產典範」(paradigm of production)。如此, 「勞動典範」中所透顯的工具性的宰制邏輯就可以加以限制, 而馬克思主義作爲「批判」, 它的規範基礎(normative foundation)也能夠被客觀地證成。至就分殊言之, 歷史唯物論重建實際上涵蓋了三個不同而又相互關聯的層次: 溝通、個體—自我和社會。在溝通層次, 「重建」的重點旨在顯示「普遍語用學」可以發展爲一社會進化理論, 並因而可以對歷史唯物論重建作出貢獻。在個體—自我層次, 「重建」的重點在顯示, 「普遍語用學」可以發展爲一能夠充分開顯個體—自我的社會化理論, 這是馬克思原先分析中所無法達致的; 而另方面, 也正因爲掌握了這種關於個體—自我社會化的發展邏輯, 哈伯瑪斯才能進一步對社會進化的發展邏輯有所洞察。最後在社會層次, 「重建」旨在將歷史唯物論建構爲一可以充分使溝通理性得以漸次顯豁的社會發展理論, 換言之, 在這種理論中, 社會的進化同時也就意味著個體通過溝通進一步的自我開顯。這一層次的「重建」又可以分爲兩個步驟: (1)使得歷史唯物論的基本概念和假定得以和「普遍語用學」掛勾。(2)以能夠體現溝通理性之規範結構的發展邏

典範的更替來看，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建事實上都意味著對馬克思原先理論的超越，而非只是一種「修正」或「補充」。

5. 通過典範的更替，重建理論並不能完全祛除歷史唯物論所固有的缺點，在某些方面，它甚至還比不上原有的「勞動典範」，這顯示它作爲一實踐哲學還有所不足；儘管如此，與那些仍陷於「勞動典範」的歷史唯物論（特別是「教條」馬克思主義的歷史唯物論）相比較，重建理論因爲正是針對它們的缺點而來，故能眞正照顯它們的不足，是故筆者認爲重建理論可以在意識形態批判方面作出貢獻。

6. 從哈伯瑪斯的重建理論出發來觀照中共的歷史唯物論，可以給我們顯示中共當前對毛（澤東）式歷史唯物論的判定——「上層建築決定論」、「生產關係決定論」是有偏導的，而中共當前對歷史唯物論的新提法也顯示了一種比「正統」歷史唯物論更爲化約的說法。這兩種歷史唯物論的共同缺點則在於它們都顯示了以下兩項特徵：非理性及抹煞個體性。（此項論題的證成請詳見「附錄」）

在本書的結尾，特別去觀照中共意識形態的批判問題，就一般歷史唯物論的研究而言多少顯得有些突兀；但就筆者所關切的中國而言則有其必要，而後者正是筆者所以關注哈伯瑪斯理論的初衷，畢竟作爲一個知識分子，對於自己國家的問題免不了有的那一份關懷，往往是促成研究的動力所在。

註 釋

❶不僅在西方的馬克思主義學者有如此的主張，甚至在共黨國家內也有類似的論點。例如：Andrew Collier, "Materialism and Explanation in the Human Sci-

ences", in John Mepham and David－Hillel Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. II (Sussex: The Harvester Press, 1979), p. 36.《中國哲學年鑑》，中國社會科學院哲研所編（上海：中國大百科全書出版社，一九八三年），頁 54。Georg Lukács 後期對辯證法的理解也呈現類似的觀點，參見 Mihail Marković, "Dialectic Today", in Mihail Marković and Gajo Petrović (eds), *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, translated by Joan Coddington, David Rouge and others (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979), pp. 20-21.

❷馬克思，《哲學的貧困》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第四卷。

❸ U.C. 納爾斯基等編，《十九世紀的馬克思主義哲學》（下），金順福等譯（北京：中國社會科學出版社，一九八四年），頁 244。可參見 Jorge Larrain, *A Reconstruction of Historical Materialism*(London: Allen & Unwin, 1986), p. 42.

❹ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. II (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 396.

❺詳第七章。

❻本文對於「西方馬克思主義」和「新馬克思主義」的定義採取徐崇溫《西方馬克思主義》一書中的定義，據他指出，「西方馬克思主義」指的是一次大戰後，在「十月革命」勝利而西方「無產階級革命」失敗的背景下，在西方資本主義國家內所發展出來的馬克思主義的思潮。這些仍自居爲馬克思主義者的學者們，他們既反對第二國際的新康德主義，又反對第三國際的「機械唯物主義」，而要求重新發現馬克思的原來設計，這包括 Georg Lukács, Ernst Bloch, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Maurice Merleau－Ponty, Jean－Paul Sartre, Louis Althusser 以及法蘭克福學派的成員等。而「新馬克思主義」所涵蓋的範圍則較廣，它既包括「西方馬克思主義」，又包括東歐的馬克思主義「異端」，如南斯拉夫的「實踐」集團("Praxis" group)，波蘭的 Leszek Kolakowski，捷克的 Karl Kosik 等。參見徐崇溫，《西方馬克思主義》（天津人民出版社，一九八三年），頁 22－24。

❼ Jorge Larrain, *op. cit.*, p. xi.

❽恩格斯，《社會主義從空想到科學的發展》，《馬恩全集》，第十九卷，頁 277。

⑨ Stanley Aronwitz, *The Criss in Historical Materialism* (N. Y: Praeger. 1981); Issac D. Balbus, Marxism and Domination(Princeton: Princeton University Press, 1982), Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Berkeley: University of California Press, 1981), Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⑩ Svetozar Stojanović, "A Tension in Historical Materialism", in Mihailo Marković and Gajo Petrović (eds), *op. cit.*, p. 64.

⑪馬克思,《政治經濟學批判序言》,《馬恩全集》, 第十三卷, 頁 8－9。

⑫同⑪, 頁 144。

⑬《資本論》,《馬恩全集》, 第二十三卷, 頁 21。

⑭《馬恩全集》, 第三十一卷, 頁 312。

⑮《資本論》,《馬恩全集》, 第二十三卷, 頁 24。

⑯ Jeorge Larrain, *op. cit.*, p. 14.

⑰ *Ibid.*, p.13.

⑱《馬恩全集》, 第二十七卷, 頁 477－79。

⑲ S. Stojanović, *op. cit.*, pp. 73－74。

⑳ *Ibid.*, pp. 66－68.

㉑馬克思、恩格斯,《德意志意識形態》,《馬恩全集》第三卷, 頁 43。

㉒史達林,《辯證唯物主義與歷史唯物主義》,《聯共（布）黨史簡明教程》, 聯共（布）中央特設委員會編(莫斯科：外國文書籍出版局, 一九四九年), 頁 133－165。

㉓敦膺、薛民,《「西方馬克思主義」的由來和發展》,《復旦學報》, 社會科學版, 一九八二年第二期, 轉引自《中國大陸研究教學參考資料》, 第七期, 民國七十一年二月, 頁 20. S. Aronwitz, *op. cit.*, pp. 17－18.

㉔ S. Aronwitz, *op. cit.*, pp. 9－10.

㉕ George Ritzer, *Sociological Theory* (N. Y.: Alfred A. Knopf, 1983), p. 269, 274 and pp. 278－279.

㉖ Jürgen Habermas, *Theory and Practice,* trans, J. Viertel (Boston: Beacon

Press, 1973), p. 195.

㉙ S. Aronwitz, *op. cit.*, pp. 10－11.

㉚ *Ibid.*, pp. 11－12. Roger S. Gottlieb, "Three Contemporary Critique of Historical Materialism" , *Philosophy and Social Criticism* (1986), no. 2, pp. 87－101. 徐崇溫,《西方馬克思主義》, 頁 32－33。

㉛ Alvin W. Gouldner, *The TWO Marxism :Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (N. Y.: The Seabury Press, 1980), p. 38.

㉜ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans, Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), p. 95.

㉝李英明,《馬克思異化論之研究》, 政大東亞所博士論文, 民國七十四年, 頁 91－203。

㉞ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), p. 62.

㉟《德意志意識形態》, 頁 34。

㊱馬克思,《政治經濟學批判導言》,《馬恩全集》, 第四十六卷, (上), 頁 21。

㊲同㉟, 尤指該書第二章《馬克思對黑格爾的後設批判: 通過勞動的綜合》。

㊳ Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. 1 (N. Y.: Basic Books, INC., 1965), p. 122.

㊴鄭學稼,《社會主義運動史》(台北: 黎明, 民國六十五年)。

㊵ Marian Sawer, *Marxism and The Question of the Asiatic Mode of Production* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), p. 190.

㊶ *Ibid.*, p. 3.

㊷ Alvin W. Gouldner, *op. cit.*, p. 38.

㊸ Tom Bottmore et al. (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 35.

㊹ Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 152.

㊺ *Ibid.*, p. 155.

⑪ *Ibid.*, p. 154.

⑫ Ronald H. Chilcote, *Theories of Development and Underdevelopment* (London: Westview Press, 1984), p. 128.

⑬羅永生，《歷史哲學的探索》，載畢浩明主編，《社會學：界限與局限》（台北：商務印書館，民國七十六年），頁 98。

⑭克萊博 (Ian Craib)，《當代社會理論——從帕森思到哈伯瑪斯》，廖立文譯（台北：桂冠圖書公司，民國七十五年），頁 207 及頁 165、181。

⑮ M. Bloch, *op. cit.*, p. 165.

⑯倪連生，〈關於皮亞傑的結構主義〉，載《結構主義的時代——結構主義論析》（台北：谷風出版社編輯部編印，一九八六年），頁 167。

第 2 章
哈伯瑪斯與馬克思主義

自從一九三二年，青年馬克思的作品——《一八四四年經濟學哲學手稿》（或簡稱《巴黎手稿》）被重新發掘並予刊行以來，在歐美學術界及馬克思主義者陣營內逐漸興起一股重新理解馬克思主義的潮流：從馬克思「異化」觀念出發，去凸顯馬克思主義中人本主義（humanism）的色彩。這股新的理解趨勢，一般言之，強調唯有「青年馬克思」才能代表「眞正的」馬克思（"authentic" Marx），以有別於共黨官方哲學中對於「老年馬克思」之作品——《資本論》的一味標榜——視之爲馬克思「眞正的科學著作」。鑒於《資本論》一向是從實證科學的立場來加以理解，因此他們或則對其中所蘊含的實證主義成分加以批判，或則強調是出於誤解而有必要重新詮釋，而其最終的依據都可歸結到前述青年馬克思的作品：《一八四四年經濟學哲學手稿》。這種以《手稿》爲出發點的理解馬克思主義的新趨勢又涵蓋了許多不同的學派，本文所要論述的哈伯瑪斯及其所屬之法蘭克福學派通常也被歸列其中。然則，筆者認爲這樣簡單的區分，至少對哈伯瑪斯而言並不恰當，且易有所誤導。因爲就筆者的理解，哈伯瑪斯固然並不忽視前述《手稿》，但《手稿》卻非他詮釋馬克思主義的起點，反之，他是以馬克思的後期作品——作爲「政治經濟學批判」的《資本論》爲其詮釋的起

點，並以此爲依據，進而對青年馬克思加以觀照，不期然地顯示了「青年馬克思」在知識論（並因而在歷史唯物論）上的化約取向，這種化約取向才是官方所謂「正統」馬克思主義的僵化的根源。換言之，哈伯瑪斯對馬克思重新理解的結果，是在「青年馬克思」思想中即已發現了問題的癥結，而其依據卻是馬克思在其生命後期才逐漸成熟的「政治經濟學批判」。我們也應了解的是，如此重視「政治經濟學批判」並不意味著對哈伯瑪斯而言它就沒有可議之處，恰相反，哈伯瑪斯認爲「政治經濟學批判」已不符合今日需要，它已經過時了。然則，哈伯瑪斯究竟怎樣理解「政治經濟學批判」以致能一方面肯定它，一方面又批判它？而以此爲依據所發現的青年馬克思在知識論上的化約取向又是什麼？這構成了本章中筆者所關切、探討的問題。鑒於對於「政治經濟學批判」的重視在法蘭克福學派並不始於哈伯瑪斯，早在其第一代掌門人霍克海默（Max Horkheimer）手中即予強調，因此哈伯瑪斯究竟如何理解此一「批判」，霍克海默的看法自不應該忽略。

第一節　哈伯瑪斯對「政治經濟學批判」的詮釋

早在三〇年代，霍克海默就曾在一篇著名的、代表該學派的綱領性文件中指出，馬克思的「政治經濟學批判」乃是「批判理論」（Critical Theory）之「批判性」（critical）活動的模型：

> 在此，這個名詞較少用作純粹理性之觀念論批判的意思，而較多用於政治經濟學辯證性批判之意，它指示了辯證式社

會理論的一個基本特徵❶。

在隨後的幾段文字中，他又以間接的提示，進一步指陳了馬克思《資本論》的批判方法：

> 這類思想家解釋「勞動」、「價值」及「生產力」等經濟範疇，係落實在現存秩序中來加以解釋的。他們將任何其他的解釋都視爲純粹的唯心論❷。
>
> 在其影響下所產生的概念乃是對現實的批判。階級、剝削、剩餘價值、利潤、貧窮化及崩潰等馬克思主義的範疇，乃是一個概念整體（conceptual whole）中的元素，此概念整體的意義不在於當代社會的保存，而是在於其轉化到一種確當的社會❸。

霍克海默在這裏所意指的，不僅是爲其成員之理論暨政治取向作正名的工作——標示「批判理論」乃屬於馬克思主義的理論傳統，而尤其重要的是，他還暗示了所謂貨眞價實之馬克思主義究應如何的主張❹。

這就是說他企圖以「政治經濟學批判」爲典範來理解整個馬克思主義。當然，這裏所指的以「政治經濟學批判」爲其理解典範固不同於同時代（二〇年代）爭論「馬克思主義破產了」這個時候對馬克思之經濟學批判的詮釋，也不同於所謂「科學馬克思主義」❺對馬克思主義的理解。前者把它等同於一般經濟「科學」，只不過是一部差勁的經濟學著作❻；後者在以《資本論》爲其理解馬克思理論之典範時，雖爲之辯解卻又忽視其哲學向度。

而霍克海默對「政治經濟學批判」所強調的，則在於師法它的批判方法。對他而言，《資本論》乃是一部有關資本主義再生產結構的批判現象學 (critical phenomenology)，俾有助於對資本主義作革命的改造❼。簡言之，他已從意識形態批判 (critique of ideology) 的角度來理解「政治經濟學批判」了❽。

儘管鋪陳的方式有所差異，對「勞動價值理論」也不再強調，作爲法蘭克福學派第二代成員的哈伯瑪斯，基本上，也是從同樣的立場出發來給馬克思主義定位，就是說，把作爲意識形態批判的「政治經濟學批判」，視爲是理解馬克思主義的典範。爲了支持此一論點，以下吾人將把論述的焦點放在這項論題上：哈伯瑪斯如何詮釋「政治經濟學批判」並在此過程中掌握了馬克思主義的一般方向。當然，這其中也會涉及他本人獨特的理解。

一、批判要聯繫到實踐

依哈伯瑪斯的看法，「政治經濟學批判」之作爲一種批判，是對應於「危機叢結」(crisis complex) 而言。在早期布爾喬亞社會中，已演成爲一種主體能力 (subjective faculty) 的「批判」，並不能適切對應於危機，因爲從自然發展的封建關係中解放，這過程在當時的觀點看來，甚少阻力，以致沒有必要視之爲一種危機。也因爲如此，批判只是在理論上消融那在實踐上已解決之事。又由於當時自然科學進步的事實，就給這個時代衍生出一種樂觀主義的歷史哲學。譬如，康多塞(Marquis de Condorcet) 在其《人類精神進步之歷史圖象概觀》一書中，就把歷史理解爲一種直線式的進步(這在人類精神中爲理性所保證)，是可以通過科學來加以掌握的。他同時相信，以科學般有組織的學習過程爲

基礎所形成的批判力量，可用來祛除道德—實踐層面上的偏見、迷信，因而亦能促使道德進步⑨。這種樂觀地把理論理性與實踐理性之統一視爲當然的歷史哲學，在一七五五年的里斯本大地震中，首次遭受了挑戰，不過畢竟地震只是個自然事件。但是當類似的自然事件在社會自身的土壤迸發出來之時，當工業資本主義出生的陣痛以（十九世紀的）經濟危機之形式而出現時，這種歷史哲學的樂觀主義，自然無法再予維繫，於是作爲主體能力的批判就面臨著（由歷史中顯現的）作爲客觀叢結的危機：在其中「末世論的危機意識達到了它自身之歷史意識」⑩。

由於工業革命所肇生的危機使得危機已轉變成爲世界—歷史性的（world－historical），單單主觀性的批判（subjective critique）並不足以應付，它有必要跨越批判，從而干預到危機之中，才會有所結果。換言之，批判唯有通過實踐的成就才能使自身成爲有效。

在馬克思之前，黑格爾雖已把整個「世界—歷史」理解爲一危機叢結——運用辯證邏輯的圖式重新解說了基督教中有關救恩的說法（story of salvation），但是由於這種把「世界—歷史」視爲危機的哲學辯證中，仍保留了不少神話的冥想實質，因此哲學（或說是哲學上的上帝）並不理解到自身已遭遇到了危機，不把自身完全地交付給歷史，反而認爲自身不受危機的影響，把自身理解爲危機的解決，從而也就無庸把自身理解爲批判，理解爲在生死鬥爭中的判斷。這結果是「……哲學把自身形塑爲自己的總體（totality），它不是批判而是綜合」⑪。這正是馬克思要批判黑格爾的地方，而馬克思的「政治經濟學批判」也就是以他對黑格爾的批判爲其起點⑫。

二、政治經濟學批判的起點：黑格爾批判

依哈伯瑪斯之見，早在寫博士論文時(一八四一年)，馬克思就已經看到了黑格爾體系作爲一個具完整性的哲學體系而言，在面對支離破碎之世界時，其自身的矛盾困境。他說：

> 當哲學作爲意志轉而反對現象的時候，〔哲學〕體系就被降低爲一個抽象的總體，這就是說，它就成爲世界的一個方面，就有別的方面與它這一方面相對立。哲學體系和世界的關係就是一種反映的關係。爲實現自己的衝動所鼓舞，它和其餘方面進入了緊張的關係，體系本身的內在滿足和圓融性便被打破了。那本來是內在之光的東西就成爲轉向外面的燃燒著的火焰。於是就得出這樣的結果：世界的哲學化同時就是哲學的世界化——哲學的實現同時就是它的損失，哲學向外鬥爭的東西也就是它自己特有的內在的缺陷，正是在鬥爭中它自身陷於它所反對和鬥爭的那種錯誤，而且只有當它陷於同樣的錯誤時，它才揚棄了這些錯誤[13]。

對黑格爾來說，世界的既予形式乃是哲學的形式；而馬克思卻強調，哲學必須變成爲完完全全是世界的。因此在馬克思看來，當黑格爾體系和它的其餘部分（現實世界）對立起來並將之視爲完全非理性的時候，它自己就只得被理解爲單純的、抽象的總體，於是黑格爾體系的內在光明和自我充分性就被破壞了；在面對它的完全非理性的另一面並展開鬥爭時，它的「內在之光」就變成了「燃燒著的火焰」向外伸展；結果，(黑格爾的) 世界從非哲學 (即非理性) 中解放出來同

時就是（馬克思的）非哲學從哲學（即抽象總體）中解放出來[10]。如此，一旦有所行動，黑格爾的哲學體系就會和世界對立起來，其嚴重的程度甚至會導致它自己的實現變成是對自己的揚棄。

當然，在此時，馬克思還未將此問題視爲黑格爾本身的問題，而是對他的誤用，他眞正要批判的是他自己所屬的「青年黑格爾派」（Young Hegelian）。依馬克思的看法，這些只是滿足於純粹理論批判的青年學者，實際上並不了解自己老師思想體系之眞義——必須揚棄自己才能實現自己。這就是說，當時大部分「青年黑格爾派」的學者，還只是偏狹的從費希特（J. G. Fichte）的觀點出發來理解黑格爾，以至他們把精神作爲自我意識而同存在，同具體現實對立起來，從而賦予精神以絕對力量和自律，並因而滿足於單純理論上的批判；而馬克思卻吸收了他認爲是黑格爾最本質的東西——精神與具體世界的內在聯繫，以及它們的有機發展的觀念。他認爲世界的合理發展，不能由精神力量任意決定，只有通過精神去深入現實之中才能實現[11]。

這種不同的觀點，到後來馬克思寫《黑格爾法哲學批判導言》時就愈發明白了。哈伯瑪斯指出，馬克思在這裏批判「青年黑格爾派」想要實現哲學但又不願揚棄哲學的錯誤，因爲他們只考慮到哲學的批判鬥爭，卻忽略了現存的哲學本身就屬於這個世界，而且是這個世界的「觀念的補充」。結果「它對對方採取批判的態度，對自己本身卻採取非批判的態度，因爲它從哲學的預設出發，沒有超出這些預設所提出的結果……這些結果——假定是正確的——只有否定現存的哲學，否定作爲哲學的哲學，才能得到」，在此，哈伯瑪斯指出，馬克思的意思是說，哲學必須對自身的預設或前提提出批判，並把自身過渡到批判之中，把它自己理解爲批判過程的一部分，理解爲異化的表現同時

也是異化的克服。如此哲學才能通過揚棄自己而進入實踐，使自身落實——這也正是馬克思意識形態批判的源起[11]。

爲此，馬克思並不認爲哲學和世界之間只存在著對立的關係，反之，他強調二者的辯證統一。依他而言，在哲學史中存在著一些重大的「關節點」(nodal point)，其中總有一些解釋框架賦予世界的具體狀況以合理性，而哲學就成爲理性與世界結合之具體的總體。亞里士多德的體系和黑格爾的體系就表現了這樣的時刻。但是在哲學史中也存在著這樣一些時刻，那時世界和哲學的統一被破壞了，現實的事物和合理的事物之間發生了分裂，這就在抽象總體的哲學和變得不合理的世界之間引起了矛盾。他說：

> ……那時哲學已經不是爲了理解而把目光轉向外部世界；它可以說是作爲一個當事者出現，同世界玩弄陰謀……這樣，掌握了整個世界的哲學，便起而反對現象的世界。在現時黑格爾哲學就是這樣的哲學……[12]。

因此，馬克思實際的觀點乃是：哲學從世界分離出來以後，它得重新進入世界，同時改變世界；然後，它再一次作爲抽象的總體而同世界分裂，並且通過批判把自己同它對立起來而重新決定它的進一步發展[13]。這就是說，即使是在世界四分五裂時，哲學仍具有「合理的內核」(rational core)，可以以之爲依據來批判現實的不合理。也正因爲如此所以勒維特 (K. Löwith) 指出，馬克思的這種新哲學的觀點，就理論層次來看，並沒有超越黑格爾，因爲他們都執持著理性和實在 (reality) 的統一以及實在是作爲本質和存在 (existence) 的一致這一同樣的原則[14]。他們的差異，依哈伯瑪斯，還在於馬克思是以客觀精

神的範疇爲其體系的起點。就是說他給「社會乃一整體」(as a whole)這個概念提供了倫理觀念 (idea of morality) 的前提，以之爲依據 (規範標準) 來批判現實社會，並因而得以將此支離破碎的世界視爲是對此倫理總體的破壞。就此而論，馬克思主義的社會理論所顯示的乃是：黑格爾哲學體系所保證的和解之所以是不實的鏡花水月，是因爲從既定社會之現存矛盾出發，它所能回應的只是說通過「特定的否定」(determinate negation)，且只限於作爲此社會之「特定的否定」才能抵達，而社會之所以會循此辯證邏輯發展，不過是因爲它把世界看成邏輯的體現。在此，馬克思唯有「將其辯證預設爲社會條件本身的辯證了」[20]。

三、政治經濟學批判是對資本主義社會異化勞動的批判

何以馬克思可以如此做？此基本預設何以不會是馬克思曾明白拒絕過的唯心主義的前提？哈伯瑪斯指出，這種指引著批判知識去解決危機的最初興趣，一開始還停留在「主觀精神」的領域，就是說，「它僅僅看到此世界是離他而自在，誠然與意志的根本性質相反」，從而受到熱情衝動的支使去改變與模造它的對象，俾與自身一致——黑格爾稱此爲「實踐的感情」[21]。馬克思因此還必須證明他的實踐的興趣 (practical interest) 是一種客觀的興趣，就是說他批判的衝動是植基於危機本身的客觀傾向中——這在馬克思的時代正顯現在工業化第一階段所衍生的經濟危機中，馬克思於是著手有關社會勞動的分析——正是此一分析使得他擺脫了黑格爾式唯心主義辯證的糾纏。

在馬克思看來，工業化初期的資本主義社會中的社會勞動是以生產手段的私有制爲條件，因此就表現爲工資勞動與資本的關係。馬克

思就在此關係中發現了死勞動（資本）對活勞動（工資勞動）的宰制，這正是資本主義社會內勞動「異化」的關鍵所在。馬克思認爲黑格爾在其《精神現象學》中已經掌握住了這種異化，但只是用唯心主義的方式予以掌握，以致無法凸顯它的批判意涵。他說：

> 因此，《現象學》是一種隱蔽的，自身還不清楚的，被神秘化的批判；但是，由於《現象學》緊緊抓住人的異化——儘管只是以精神形式出現的——其中仍然隱藏著批判的一切要素……這些要素往往已經以遠遠超過黑格爾觀點的方式準備好和加過工了㉔。

哈伯瑪斯指出，馬克思在這裏所採用的策略是把黑格爾對意識彰顯之闡釋與其作爲預設的同一哲學架構分開，從而肯定前者，否定後者㉕。這就是說，他將黑格爾對於人的自我形成過程的重建與其唯心主義的預設一刀切開。意識的彰顯不是什麼絕對精神的自我運動，相反的，它要以物種(species)*通過勞動之自我再生產爲其基礎。隨著後者的發展，意識彰顯的形式，因而有其不同歷史階段的表現，而批判意識本身，也正是在此自我形成過程中被凸顯。如此，前述的死勞動

---

* Species 譯爲「物種」是根據朱光潛先生的譯法。依據他的說法：物種有譯爲「類」的，嫌含混。英文作 Species 是從達爾文來的，最復譯爲「物種」似較妥。人作爲一個物種，就是漢語中的「人類」，所以中譯本有時譯爲「類」，不過單是一個「類」或「種」都不妥，前面應加「物」字。「物種」、「物類」都可用，不過前後宜一致。研究人類作爲一個物種的科學就是「人類學」。《美學論叢》，上海文藝出版社，一九八〇年七月，第二期，頁 7。

對活勞動的宰制，也就可以看成是：從唯物主義向度去重新解釋唯心主義辯證的「批判要素」；就是說，它企圖以「對象化」(objectification)的勞動爲依據，來批判異化勞動，這顯示在《一八四四年經濟學哲學手稿》的一段話中：

> 因此，黑格爾的《現象學》……的偉大之處首先在於，黑格爾把人的自我產生看作一個過程，把對象化看成失去對象，看作外化(Entasserung)和這種外化的揚棄；因而他抓住了勞動的本質，把對象性的人，現實的因而是眞正的人理解爲他自己的勞動的結果[21]。

哈伯瑪斯認爲，這段話顯示馬克思已在社會勞動體系的變遷機制中，看到了這兩者間的矛盾：一方面是由社會勞動手段所積累的控制自然之力量，另方面是受素樸的前理性 (primitive and pre-rational) 方式所規約的互動的制度架構 (institutional framework of interactions)[22]。儘管這是黑格爾對物種進步機制的正確看法，卻爲其唯心主義哲學所掩蓋。同樣的，儘管黑格爾在其辯證法中，已將基督教中的救贖主題——神貶抑自己使自己降臨到世間，但仍把自己拘限在自己之中——祛除了它的神話形式，卻仍要爲其哲學唯心主義之自我了解所蒙蔽：人通過自己的雙手，使自己成爲自身歷史發展的創造者，然而此歷史發展的主體並不是人，卻是絕對精神，人不過是它的載具 (vehicle)，它的體現。而在絕對精神發展的每一階段都有一個保證，即人最後都會在自己的「他在」中理性的認識到自己，從而揚棄自身的外化，而最終地在絕對精神中，人得到了自身的復歸。反之，馬克思對此辯證經驗所採取的唯物主義的解釋則是：降臨給人的既不是

神，也不是絕對精神，而是人們雙手的勞動所造就的歷史，人們所遭遇的那種不能理解的勢力，原來只不過是人自己的力量；在對象的佔有中，人們所佔有的不過是他自身對象化的能力。但是人們卻不能清楚的認識到這點，反而把自己勞動創造的東西，歸屬給神，歸屬給絕對精神或其他的共同體 (community)，結果就造成死勞動對活勞動的宰制。通過這種對異化勞動之辯證經驗的說明，黑格爾唯心式辯證的預設因而得以取消。但同時，此唯心主義所保證的在每一階段的和解也取消了。因此，在現實世界的客觀危機叢結中所引發的，究竟只是對異化勞動之辯證的批判性洞視 (critical insight) 抑或此洞視亦具有實踐的效力，則並不確定[40]。換言之，當馬克思把人視爲一通過勞動而自我產生的「歷史主體」時，那種在黑格爾「同一哲學」中所保證的精神與自然的、哲學與世界的絕對統一，以及通過相互承認所達成的絕對的自我同一性(identity of ego)，在此就都成問題了。主體儘管能夠經由其自身的努力而達到精神與自然的統一，但此統一並非絕對的統一；即或在對象化的自然 (objectified nature) ——通過社會勞動所改造的自然——中，也依舊保持其對主體的獨立性與外在性 (externality)。尤其重要的是，此種作爲社會—歷史主體之自我同一性的形塑，端視其生產力發展之歷史階段以及爲此生產所陶成的環境而定，這就是說，在每一歷史階段，主體都得去改造歷史所給予的自然，藉以形構自身作爲知識我(epistemic ego)的同一性；如此，就馬克思言，社會—歷史主體之自我同一性，一旦時代改變，就需要重新予以形塑。與此密切關聯著的是實踐我 (practical ego) 的自我同一性：社會—歷史主體在其作爲物種一般 (species in general) 自我產生之行動的勞動生產中，意識到自身並知道自己是爲「全部先前之世界—歷史進程的

勞動」所產生[8]——主體因而成爲自在自爲（in－itself－and－for－itself）的社會歷史主體，因此馬克思才會主張，作爲自在階級的無產階級要經過意識的啓蒙，使自身成爲自在自爲的階級。就是在這裏，去媒介此社會—歷史主體，以達成其自身之意識並消融其同一性危機（identity crisis）的批判，其重要性就凸顯出來了。又由於批判唯其通過實踐的成就，才能使自身成爲有效，而批判之洞視是否具有實踐的效力並無法保證，哈伯瑪斯的這種論斷，無異說明了在方法論上，批判本身的限制爲何，並由此界定了理論與實踐的分際，因此，任何更進一步的主張，都構成了對「政治經濟學批判」作爲一種「批判」的誤解。那麼，當我們說馬克思的批判是與現實相聯繫時，究竟是在什麼意義上來說？這還需要我們進一步闡明批判的性質。

四、對現實的批判同時也是意識形態批判

事實上，馬克思的批判是一種雙重批判：一方面，它是對現況的批判；另方面，它是對理論的批判。亦即，去批判對此現況提供解釋的理論。因此「批判的武器」所對應的實在（reality）就不單是指粗糙事實的物質建構，它同時還包括了對實在的描述。馬克思批判方法的特殊之處，即在於強調此描述與實在聯繫是不能忽略的。這就是前面指出馬克思仍執持著現實的是合理的以及把實在視爲是存在與本質之統一這個原則的眞意。換言之，馬克思並不滿足於只是對現況的批判，他同時還要從事於理論的批判，但是，此種理論工作並不僅限於對概念的澄清、去除其幻構（vision）而已，馬克思還強調必須認眞去對待此幻構或意識形態的內容。因爲，在他看來，它們不只是幻想的，對現實社會而言，它們還能履行重要的功能，用哈伯瑪斯的術語來說，

亦即能夠去除偶然性（contingency）以保住此社會的同一性（social identity）。以馬克思的宗教批判爲例，宗教的概念，對他而言，不僅是消極的反映了現實的苦難，它同時也積極的、明白的指出了那種苦難。就是說，它不只是此種不幸際遇的徵候，同時它還具有「合理的內核」——揭露了此不幸的際遇。因此，宗教的批判就不能只局限在證明宗教信仰的虛幻不實爲滿足，它尙需理解它所攻擊的對象。這種理解因而是批判過程極其重要的一環，批判必須儘可能地去說明爲什麼這種它指責爲虛幻的東西卻能夠繼續存在，也唯有如此，批判本身才能顯示何以這種虛假的內容，竟可能爲批判所主張之對此內容的「唯物化」所取代，就是說，使它實現、落實（realized）[24]？正是從這種立場出發，所以在《黑格爾法哲學批判導言》中，馬克思才會如此說：「宗教的苦難既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議」、「要求拋棄關於自己處境的幻想，也就是要求拋棄那需要幻想的處境」[25]。

這種批判的觀點，實際上可以溯源自前述馬克思在《博士論文》中對黑格爾體系的反對，在那裏，作爲世界哲學的黑格爾體系，它的完整性、烏托邦的向度，對應於現實支離破碎的世界，正好是一種虛幻的，從而可辯護現況的東西，但在此同時，也是對此支離破碎世界的反映與揭露，是故馬克思才要求一種雙刃的批判：既批判現實世界也批判說明此現實世界的哲學。循此，可以同樣的說明馬克思的「政治經濟學批判」。單就理論層次言，哈伯瑪斯指出，這顯示在他對同時代政治經濟學家的批判中，這些政治經濟學家儘管他們已發展了社會勞動有關的範疇（例如：私有財產、競爭、資本、貨幣等），但卻把它們視爲永恒自然的形式，而忽略其歷史特色。因此，在其「政治經濟學批判」中，馬克思如此表示：

同時，李嘉圖還把勞動的資產階級形式，看成是社會勞動永恒的自然形式。他讓原始的漁夫和原始的獵人一下子就以商品所有者的身分，按照物化在魚和野味的交換價值中的勞動時間的比例，交換魚和野味。在這裏他犯了時代的錯誤……[30]。

勞動這個例子確切地表明，哪怕是最抽象的範疇，雖然正是由於它們的抽象而適用於一切時代，但就這個抽象的規定性本身來說，同樣是歷史關係的產物，而且只有對這些關係並在這些關係之內才具有充分的意義[31]。

但是，這種幻構對於現實社會有何功能呢？馬克思的看法是，一當它們「被描寫成局限在與歷史無關的永恒自然規律之內的事情，於是資產階級關係就被乘機當作社會一般的顯撲不破的自然規律偷偷塞了進來」[32]。因此，這種政治經濟學是有助於麻痺無產階級的意識，將那種系統扭曲的社會關係視爲當然，從而有助於「把資本家的利益當作最後的根據」，因而肯定了資本主義下的私有制，人本身反倒成爲「私有財產的規定」[33]。

五、政治經濟學家意識形態的根源

那麼，這種幻構或意識形態是如何達成的呢？哈伯瑪斯認爲，這已反映在馬克思早期有關異化勞動的分析中：人造就自己的歷史，但自己卻無法理解到——那種優越的「擬似自然」的力量實際上是他們雙手勞動的成果。其後，當馬克思著手寫《資本論》第一卷時，他在「商品拜物教」的論述中，進一步揭露了在資本主義體制下，此種意

識形態的社會根源❺。這段經常爲「新馬克思主義」者所引用的論述是這樣子的:

> 商品形式的奧祕不過在於商品形式在人們面前把人們本身勞動的社會性質，反映成勞動產品本身的物的性質，反映成這些物的天然的社會屬性，從而把生產者同總勞動的社會關係反映成存在於生產者之外的物與物的關係……由於生產者只有通過交換他們的勞動產品才發生社會的接觸，因此，他們的私人勞動的特殊的社會性質也只有在這種交換中才表現出來……因此，在生產者面前，他們的私人勞動的社會關係就表現爲現在這個樣子，就是說，不是表現爲人們在自己勞動中的直接的社會關係，而是表現爲人們之間的物的關係和物之間的社會關係❻。

商品形式的奧祕不僅使得勞動參與者的社會關係顯示了客觀的物的特色，而且使得科學——當它把此種關係作爲其研究對象時——也爲實在本身之客觀外貌所欺騙，因爲「對（人類生活形式的）科學分析，總是採取同實際發展相反的道路……從發展過程的完成的結果開始的」，而在此之前勞動產品早已「打上商品的烙印」「取得了社會生活的自然形式的固定性」，因而只就其內容著手而忽略其歷史性質，就形成了政治經濟學家意識形態的根源❼。也正因爲如此，哈伯瑪斯指出:「馬克思可以採取政治經濟學批判的形式來進行他對客觀危機的批判。」❽筆者以爲，在這裏，哈伯瑪斯暗示了他肯定「政治經濟學批判」之立場，乃是指它能對應客觀危機而言，至於批判是否一定要採取政治經濟學的形式，則不盡然端看社會歷史條件而定。唯其在資本主義

社會的生產方式內，當社會勞動採取了商品的形式時，商品的形式就一般地涵蓋了所有可能的勞動產物，如此，政治經濟學家才可能不加反省地將其社會勞動的分析範疇視爲永恒的自然形式，建立其政治經濟學體系，馬克思也因而可能單從政治經濟學的角度來批判他們未加反省的面向——唯其在社會關係上表現了自然的形式時，社會實在才有其客觀法則可循。如此，馬克思就得以提出他對社會的總體性批判。當然，我們也不應忽略，就在這個時候，馬克思的批判本身亦有所調整，就是說，批判所藉以安立自身之規範基礎(normative foundation)也更動了。哈伯瑪斯提醒我們，一當工業勞動的發展越來越遠離手工匠的勞動模式，轉而採取商品形式的時候，馬克思就無需循傳統根源哲學（philosophy of origion）的路子，給批判安立一無預設的規範基礎，反之，他可以將提供規範的擔子移轉到勞動價值理論中[14]。然則，這又如何可能？原來在前布爾喬亞社會中，經濟體系的合法性（legitimacy）固然需要依賴文化體系所提供的規範內容來爲其辯護，但到勞動之商品形式已普遍化的資本主義社會，經濟體系就形成了自身的獨立性，依循著自身之內在法則而運轉，並可以取代文化體系爲自己提供規範基礎——等價交換[15]。馬克思通過勞動價值理論對資本主義社會異化勞動的分析，自可以之爲判準而進行其內在批判。在哈伯瑪斯看來，這種經濟體系過分膨脹而侵入文化體系的過程正是前述「商品拜物教」所要說明的主題，而馬克思對此經濟體系之自我說明及辯解——即政治經濟學的內容——所作的內在批判，則顯示其批判既是一種科學分析，同時又具有意識形態批判的功能——這是成熟期馬克思運用其批判時顯露的新特點。我們先說明第一點經濟體系對社會文化體系的入侵與「商品拜物教」的關聯。

馬克思對商品二重性（使用價值與交換價值）的分析顯示，在資本的自我運動中，使用價值的生產似乎整個消失了。因此，商品拜物教的分析依哈伯瑪斯的詮釋，就在表明在傳統（前資本主義社會）道德規範所規約（regulate）的生產領域內這種統合行動的功能一旦（通過交換價值）爲市場機制（mechanism）所取代時，其物化效果爲何[40]。換言之，哈伯瑪斯認爲馬克思在這裏所做的乃是對「社會勞動領域內互動（interaction）關係」的剖析，顯示出只要互動仍受制傳統方式的規約，那麼個人在其意圖進入的關係中就會相互遵守傳統準自然的規範，並依此種規範相互對待。可是，只要財貨生產是作爲交換價值的生產而組織起來，同時生產者的勞動力是作爲商品而交換，那麼，另一種協調行動的中介（medium）就會運作起來：與經濟相干的行動取向和生活世界（life world）的脈絡分離開來，而與交換價值（或貨幣）這個中介聯繫起來。就此而言，互動不再通過規範和價值來協調，而是通過交換價值來中介，行動者因此有必要彼此採取一種客觀化的態度同時也以此客觀化的態度來對待自己。這種協調機制本身被當成外來的、某種客觀的東西，因而就不再與語言中介所達成之了解的互爲主體性（the intersubjectivity of reaching understanding through language）相干了：

> 馬克思將這種把規範性和主體性的東西同化到可感知的、可操縱之物的同化效果徵別（characterizes）爲客觀化（Objektiverung）或客體化（Versachlichung）。當工資勞動者的整個存在變得依賴市場時，匿名的穩定物價的過程就侵入了他們的生活世界，並且由於社會關係轉入了純粹的工具

性關係，就破壞了溝通建立之互爲主體性的倫理秩序[40]。

如此，經過哈伯瑪斯的詮釋，就顯示了馬克思的「政治經濟學批判」不僅關涉到勞動——人類自我產生（self－generation）這個層次，而且還關涉到互動——人類自我形成（self－formation）這個層次的分析，儘管這裏關涉到的互動只是「在社會勞動領域內的互動關係」。

六、意識形態批判也是科學分析

其次，論及「政治經濟學批判」如何可能既是科學又是意識形態批判時，哈伯瑪斯的論點可如此加以概述。原來從勞動價值理論出發，當馬克思進一步發展出他的剩餘價值理論時，他就揭露了「資本的秘密」——通過等價交換，其他商品不會增值，資本卻會增值。在此，哈伯瑪斯指出，馬克思試圖展開他對資本主義經濟體系之法則式規律（law－like regularities)的析論。由於布爾喬亞社會所倚恃之理性自然法是以政治經濟學爲其眞理之最關鍵性考驗，如果馬克思能通過他的科學分析給政治經濟學證明：私有財產所有者之間的自由貿易必然會在個人自主性方面，排除掉機會的均等，那麼他在此同時，也就證明了布爾喬亞私法秩序中那種具有形式性和普通性的法規（formal and general laws）必然會從經濟方面剝奪其所宣稱之正義——它不是爲了所有公民的利益，只是爲了一個階級的利益。馬克思的方法，哈伯瑪斯指出，是將其價值理論嵌入此理性自然法的規範核心（normative core)：在資本主義社會中，只要交換是以勞動力的支出爲準據來定價格以進行交換，這就是眞正的等價交換，那麼一切都會上軌道。而馬克思的證明則顯示，作爲資本要素之一的勞動力是一種特殊的商品，

它可以產生剩餘價值，資本家卻以一般商品的價格將它等價交換過來，從而剝削了它的剩餘價值，這就是資本增值（利潤）的祕密。因此，布爾喬亞社會的等價交換只是假象而已。通過此證明，馬克思的分析就表示了「一種科學的說明也同時可以被理解爲對自欺之談的拒斥，也就是作爲對布爾喬亞意識形態的批判」[17]。至於由剩餘價值理論衍生出來的「利潤遞減法則」——隨著資本主義的發展和生產的機械化，資本的有機構成（不變資本與可變資本的比率）也提高，可變資本對全部資本的比例會愈來愈低，利潤率也必然愈低，這使得以利潤追求爲目的的資本主義社會引致無可避免的經濟危機——則在「爲世界乃一危機叢結建立其經濟基礎」[18]。

總結前面的闡述，我們可以將哈伯瑪斯對於馬克思「政治經濟學批判」的詮釋徵別爲下面幾點：

1. 批判是針對客觀危機叢結而言，它具有實踐的意涵，亦即希望通過批判引致實踐藉以消除「世界—歷史」的危機。

2.「政治經濟學批判」是以黑格爾批判爲起點，而黑格爾哲學體系的不當，就在於它不能眞實地面對現實的危機，這是馬克思批判的重點。在馬克思看來，哲學是屬於這個世界的，它不僅反映世界，也要回到這個世界予以改造。但馬克思仍執持著黑格爾理性和實在的統一以及實在是作爲本質和存在的一致這種內在批判的原則，如此馬克思的批判就同時蘊含了雙重的意義，它對社會實在的批判就同時蘊含了對此實在之解釋的概念層次的批判，亦即意識形態的批判，其中包括對哲學本身預設的批判。

3. 勞動的辯證，在黑格爾哲學中表現爲意識的彰顯，它已從唯心論的立場含攝了批判異化勞動的一切要素；摒除了黑格爾之「同一哲

學」，馬克思從唯物論的立場出發，將它轉譯爲死勞動對活勞動之宰制的批判，這也顯示批判不是全面否定而是「特定的否定」，從而期望勞動主體通過勞動實踐，意識到自己是歷史主體並起而行動、改造現況消融危機。這裏勞動實踐已蘊含了對應於通過批判來開顯意識的這種「互動」向度，亦即勞動主體意識到自己的處境，這不是由絕對精神所推動，而是主體自身勞動實踐的成就。

4. 儘管批判唯其通過實踐的成就，才能使自身成爲有效（因此它的檢證邏輯也不同於一般科學），但批判不能取代實踐，是故它本身並不就是眞理的保證。

5. 在自由資本主義階段，經濟體系的過分膨脹，使得人際之間的互動網絡表現了商品的物性，這也反應在當時政治經濟學者的分析範疇中，馬克思對自由資本主義社會內危機的批判因而可以從勞動價值論出發，採取了「政治經濟學批判」的形式，因此，隨著歷史社會條件的改變，「政治經濟學批判」的過時，採取其他形式的批判，譬如文化批判，並不就違背了馬克思批判的原意。

6. 但是，隨著馬克思採取了政治經濟學形式的批判，馬克思批判的規範基礎也更動了。馬克思現在是以布爾喬亞的規範核心——等價交換爲其判準，而以科學分析，通過內在批判來揭露其矛盾，這也使得馬克思的批判既是科學分析也是哲學意義上的意識形態批判。

7. 商品拜物教的論證，顯示馬克思在其「政治經濟學批判」的實際論證中，仍注意到「互動」的範疇，這與他由黑格爾批判所獲得的眞正的豐收是一致的；儘管由於限於政治經濟學的角度，互動在此只能表現爲「在社會勞動領域內的互動」。

第二節 歷史唯物論的自我誤解與重建的必要性

本節所要論證的主題是：正是通過對「政治經濟學批判」的詮釋成果，哈伯瑪斯才得以此爲典範展開對馬克思主義的定位工作，這一方面表現在他把馬克思主義視爲是一種「批判」；另方面則表現在他爲維護此立場而對其他馬克思主義者或非馬克思主義者之「誤解」或「曲解」的批判中；當然，最重要的還是在《知識與人類的興趣》中，[15]當他從「知識論」出發來給作爲「批判」之馬克思主義定位時，亦顯示出馬克思本人對其理論性質的誤解。於是，就在此定位過程中，哈伯瑪斯指出馬克思主義需要重建，而此重建首先必須是對歷史唯物論的重建。

一、科學與哲學之間：馬克思主義作爲「批判」

站在「比馬克思本人更了解馬克思」(of understanding Marx better than he understood himself) 的立場，哈伯瑪斯認爲馬克思主義理論的位置實介於傳統哲學與實證科學之間：它應是一種歷史哲學，明白地肩負有政治目標，同時尚可根據往後之發展，科學地加以否證(scientifically falsifiable) 而毫不以爲窘[16]。更清楚的說，就是，作爲科學理論，它既關涉到經驗現象的分析和說明，同時也內在地聯繫到作爲其最後檢驗之實踐；作爲哲學理論，它關涉到對一個自我誤解之社會的批判，諸如制度化的自我迷失 (institutionalized self－delusion) 以及意識形態語言的濫用，至於它之能成爲實踐的，則在於啓發歷史主體之

自我反省過程——也就是喚起階級意識，從而通過具體行動消除因意識迷障所引發之世界—歷史的危機。然則，實踐之作爲理論之最終檢驗並非律則性知識（nomological knowledge）的技術性運用，而是具有歷史獨特性的、不能逆轉的（irreversible）革命階級的解放性實踐[16]。馬克思不稱自己的理論爲哲學；而逕稱之爲「批判」（critique）——政治經濟學批判，哈伯瑪斯也以此名稱來爲其理論定位[17]。

進言之，這種作爲「批判」的歷史哲學——在《巴黎手稿》中，馬克思將它稱爲「人的科學」，又不同於作爲「根源哲學」（philosophy of origion）或「第一哲學」（first philosophy）的傳統哲學，後者要求爲整體實在（reality as a whole）提供最終之基礎[18]。它也有別於狹隘的「實證科學」（positive science）——它們根本缺乏對自身基礎的覺悟與反省，甚至設計一套以物理學爲模型的方法論來限制這種反省。反之，對「政治經濟學批判」的詮釋則顯示，「批判」不僅要批判對方，而且由於這種批判是一種「內在批判」，它是站在對方的規範基礎上來批判對方，因此它也會批判自身的預設——「作爲哲學的哲學」，就是它同時也對自己的預設、基礎作了「反省」與「自我批判」。於是，哈伯瑪斯就以此爲依據批判了那種對馬克思主義採取存有學解釋（ontological interpretation）（即給它找一無預設的基礎）或「實證科學」解釋的錯誤。

1. 布洛赫忽略了哲學的自我批判

就前者言，這種論點正反應在像布洛赫（Ernst Bloch）這樣的馬克思主義者的詮釋中。哈伯瑪斯指出，布洛赫把馬克思主義理解爲一種「未來哲學」，因此它的目標是要在假意識（false consciousness）中發現眞意識，在意識形態的甲殼內發現「烏托邦的核心」，就是說要去

找尋那種超越現存狀況的「烏托邦的過渡」(utopian excess)，如此，就可引致作爲「生產力」的「批判的衝力」(critical impulse)，從而揚棄不合理的現況，而使意識和意志提升到新的層次。結果對布洛赫言，馬克思主義作爲意識形態批判，就是要在意識形態中找尋此「烏托邦的過渡」，也就是他自己所致力的對上層建築的譯解工作[9]。這種論點，當然不符合哈伯瑪斯通過「政治經濟學批判」對馬克思主義的詮釋：意識形態的批判必須聯繫著對現實的批判，必須聯繫到實踐，而馬克思主義作爲批判，本身並非眞理的保證。如果批判不能通過實踐而使自身得以落實，那麼，依哈伯瑪斯的觀點，「烏托邦的過渡」就仍不免失去其超越力量而淪爲對統治階級利益的辯護（抽象的總體），如此，它仍不免成爲它想要凌越之現實的囚徒[10]。哈伯瑪斯這裏的批判，已顯示布洛赫對馬克思主義的解釋是將它視爲一種不批判自身預設的「第一哲學」——企圖從理論上掌握改造現況的實踐的必然性 (practical necessity)，但又未「科學地合法化它所取向之知識的興趣」。深入加以追究，則顯示布洛赫誤解了馬克思——在《黑格爾法哲學批判導言》中——對哲學之自我批判的解釋。因爲布洛赫將馬克思強調要批判"previous philosophy"理解爲「先前的哲學」，因而對哲學的批判不適合「可能的」和「未來的」哲學，包括馬克思主義本身。而哈伯瑪斯則指出，此"previous philosophy"是指「在先的哲學」，指哲學自身的預設，因爲在"previous philosophy"之後，馬克思還加上「作爲哲學的哲學」來補充它的意涵[11]。因此，這種對馬克思論點的誤解，就使得布洛赫對馬克思主義採取了存有學的解釋。而究其實際，從哈伯瑪斯的立場言，還在於布洛赫不能眞正掌握到「政治經濟學批判」的特點。

從哈伯瑪斯強調「馬克思主義不是什麼」這種否定面來指證他實

際上是從「政治經濟學批判」的角度來給馬克思主義定位的，關於這方面，我們也可以在他對那種把馬克思主義視爲一種「純」(pure) 科學的批判中略窺一斑。

2. 熊彼德孤立了馬克思主義的構成要素

以社會學領域爲例，將馬克思主義視爲一種「純」科學，早在熊彼德 (J. Schumpeter) 寫《資本主義、社會主義與民主政治》一書時即已有例在先。在該書中，熊彼德強調，儘管馬克思本人深受德國哲學傳統的影響，而尤其偏愛黑格爾主義並嗜用其語彙，但馬克思並未因之捨實證科學而就形上學，因此在《資本論》第一卷第二版序言中馬克思才會將自己的作品定位爲科學。而從科學分科 (scientific disciplines) 的立場來看，熊彼德認爲，去理解馬克思的作品只能從其部分著手，而不可能作整體的觀照[7]。這種觀點在當代社會學界對馬克思主義的研究領域頗具影響力，馬克思的意識形態理論、階級理論等因之分別被納入知識社會學，結構功能論乃至勞工社會學中予以析論。

哈伯瑪斯當然反對這種觀點，從哈伯瑪斯的立場來看，熊彼德因爲是從社會科學「分工」的角度來看待馬克思主義，因而把構成馬克思主義的「要素」孤立起來了，這結果，就忽略了馬克思的分析是把社會當成一個歷史總體 (society as a historical totality) 來掌握，以便關聯到引起政治實踐的批判[8]。前述對「政治經濟學批判」的詮譯已顯示馬克思從「勞動價值」理論出發，進而對資本主義社會作出了整體的分析，這裏作爲分析之基本範疇的「勞動」，馬克思將之視爲歷史的範疇——這使他不同於古典政治經濟學者，所以哈伯瑪斯指出他的分析是把社會當成一個歷史總體。不用說，這裏是指那種已經祛除了用神學的架構來保證的歷史的總體(它還保留在黑格爾哲學中)，反之，

馬克思主義作爲一種歷史哲學，它把歷史視爲一總體是因爲預設了世界的統一性以及歷史是可以爲人所造就的 (history can be made)，但此二預設乃是基於晚近 (十八世紀以降) 地理大發現及資本主義發展、理性化 (rationalization) 的擴張等事實，就是說，它是基於對歷史發展結果的一種自覺，而此種自覺則來自批判所獨具的實踐觀點，因此不同於基於救贖神話的歷史哲學可以保證歷史的終點與起點，相反的，它由當代衝突的情況來回溯到歷史的起點，這只具啓發性質 (heuristic character)，對歷史終點的預期也只是假設性的，當然，所謂「歷史主體」也不過是此歷史哲學所創造的幻構 (fiction) ——可能的歷史主體●。從此觀點來看，當馬克思對無產階級揭櫫了他的批判，並進一步論斷：在生產過程中，因其存在處境徹底異化而得以佔有客觀地位的無產階級，它也同時完成了一種在此過程之外的觀察者的觀點——對整個資本主義體系的批判的理解並判定了它的過時 (obsolence)，這種論斷就應該從這種角度去理解：歷史作爲一個整體，它的意義已可以爲理論揭示到這樣的程度，人們以其意識和意志在實踐中承擔起形塑那一向爲他們所不自覺的造就了的歷史。在此，批判就必須把自身理解爲它所想要揚棄的這種處境中的一個環節。如此，馬克思對當代危機的論證，並不就等同於確證了世界—歷史危機結構的總體性，乃至歷史是一部階級鬥爭史。反之，它只能被理解爲基於實踐立場所作的投射。同樣的，無產階級要把自己廢除作爲一個階級也只是基於死勞動對活勞動的宰制所造成的必須完成的迫切需要——「實踐必然性的表現」(the practical expression of necessity) ●。這是否與前述「可以科學地加以否證」這種對馬克思主義的詮釋立場相抵觸？這裏，哈伯瑪斯指出，馬克思區分了「實踐的必然性」(practical necessity) 與「理

論的必然性」(theoretical necessity)：

> 革命的「必然性」知識，它的可能性條件並未享有免受科學考察的特權，或者這樣說，這些條件在歷史出現的時間和地點仍要經得起科學的證明。批判亟需要依賴科學——經驗性、歷史性、社會學和經濟學的分析——以至必要時它可以爲科學所駁倒，而在理論層面，也唯有通過科學才可將之駁倒。但這並不就等於說批判也可以用科學來加以充分證明。假定革命可能性的條件已爲科學所確定，這時進一步的需要就是果斷地掌握住革命的可能性；革命需要爲那種能察覺到革命之實踐必然性的洞視 (insight) 所激發（而非決定）的實踐。馬克思區分了實踐的必然性與理論的必然性。後者標示著那些不是人們所設想出來的、「客觀的」（因此，可以爲「當代科學的精確性」所估算並且是預先估算）發生的有關社會變遷的範疇。另方面，前者則標示著完全不同的社會變遷的範疇，它們是依人的意志和意識而發生，而非「客觀地」發生（因此，說它們可以被估算和預估只是就其客觀可能的條件而言，而不是指它們現在的情形而言）[49]。

因此，就「理論的必然性」而言，馬克思主義是可以用科學加以否證的。而「實踐的必然性」則顯示批判的洞視只能「激發」而非「決定」實踐，這正是哈伯瑪斯對「政治經濟學批判」的詮釋成果：儘管批判唯有通過實踐的成就，才能使自身成爲有效，但批判並不能取代實踐，它本身並不就是眞理的保證。因此，理論永遠不能直接用來爲政治行動辯護，否則——亦即假定理論的陳述可以爲應該做什麼提供

絕對的權威——不僅是實踐而且是理論本身都將殘缺不全[87]。就是站在此立場上，哈伯瑪斯批判了列寧與盧卡奇 (Georg Lukács)（儘管後者不是科學主義，卻在歷史哲學上犯了客觀主義的錯誤)。

3.列寧、盧卡奇化約理論與實踐的關係

列寧在與「經濟主義」——他們認爲「黨」只是工人運動的機關 (organ) 而非領導者——作理論鬥爭時強調，只有根據馬克思主義的黨，才具有「正確的意識形態」，知道勞工階級的歷史和社會發展的科學規律，故應是工人階級的先鋒隊，工人運動應接受此種「職業革命家黨」的領導並灌輸社會主義意識。工人階級除非接受「黨」的領導；否則必會屈從於資產階級意識[88]。因此列寧視「黨」爲眞理唯一的保證。盧卡奇踵繼其後，也強調黨組織獨立的必要性，它代表著還陷於資產階級意識範圍內這種意識上具落後性之普羅階級的「眞正的」階級意識——他們企望它而自身又無法達致，因此需要黨來領導政治鬥爭，在鬥爭中逐漸獲得自己意識的成熟性，因而使自己構成爲一個階級——「自爲的階級」(a class for itself)。這結果是，由共產黨來負責組織啓蒙的過程 (organization of processes of enlightenment)（對應於「批判」)，它「代表了無產階級行動最高的客觀形式」，它的「正確的理論洞視乃是絕對的前提」。這種理論在此就成爲不能攻擊的客觀權威，無需被啓蒙羣衆所同意，又因爲盧卡奇認爲黨內不容許科學的理性討論 (scientific discourse)，也要服從黨的約束，因此與列寧一樣，他把「理論的理性討論」(theoretical discourse)、啓蒙的組織與「實踐的理性討論」(practical discourse) 這個由理論到實踐過程中三個有區別的層次，都化約到組織的支配[89]。這在史達林主義的實踐下就注定要表現爲一方面是黨組織的工具性行事，以及另方面，使馬克思主義

墮落爲只是替黨之行動進行辯解的護教學（apologetics）式的科學。

這樣，理論與實踐的關係就化約爲理論與技術的關係，作爲科學理論，馬克思主義遂墮落爲一抽象總體，一種依賴其歷史存在（historical existence）的精神，簡言之不再關聯到實踐的意識形態。因此，哈伯瑪斯說：

> 只要歷史唯物論不再把自己視爲要關涉到客觀危機的叢結，一當它將其批判理解爲只是實證科學和客觀地作爲世界法則的辯證法，那麼意識的意識形態特性就具備了形上學的性質，那麼，精神就被簡單地而且總是被看成意識形態，這也包括社會主義。在此種浮淺的理解中，正確的意識形態與虛假的意識形態其區分標準僅以一種實在論的知識理論（realistic theory of knowledge）爲依據。社會主義的「世界觀」是唯一正確的意識形態，因爲它正確的「描述了」自然和歷史的宇宙法則[10]。

二、「批判」在知識論上的自我誤解

很顯然地，這種以「政治經濟學批判」爲典範來爲馬克思主義所做的定位，正包含了哈伯瑪斯所強調的要從知識論層面來洞察馬克思經驗分析的一般方向[11]。因此，我們要進一步說明哈伯瑪斯如何從「政治經濟學批判」來詮釋馬克思主義時，就必須對此論析有一交代。從哈伯瑪斯的立場來看，既然「政治經濟學批判」作爲一種經驗分析顯示了：自由的布爾喬亞社會（liberal bourgeois society）不再直接以政治宰制（political domination）和社會強力的形式，來制度化其階級對

抗，維繫其階級統治；反之，它是以自由勞動契約（它把生產活動凍結爲商品形式）的法律建制來鞏固其統治，於是，勞動的商品形式，它的客觀特色就使得衝突雙方（勞資雙方）無法經由階級鬥爭而達致相互承認，從而限制了他們的溝通；作爲意識形態，它的客觀特色，既隱匿了同時也表現了對一種無拘限之對話關係的壓制；原先使得宰制和權力得以合法化的神話和宗教，這裏就轉入社會勞動體系，並因而採行了市場的合法性。那麼，從知識論層面來觀照此經驗分析就顯示：馬克思的社會理論，它去說明人類在自然史中自我構成（self－constitution）的過程時，應該包含兩種綜合（synthesis）：通過社會勞動的綜合以及通過階級鬥爭（互動、溝通）的綜合；也就是說，它必須同時照顧到人類社會進化的兩個向度：通過生產活動的自我產生（self－generation）以及通過批判—革命之活動的自我形成（self－formation）⓬。因此，當物種的自我構成（constitution），在勞動向度上顯現爲生產過程、複雜性增加時，它在階級鬥爭的向度上，則表顯爲壓迫和自我解放的過程。每一新的社會進化階段，都在此二向度上表現出祛除壓制的特徵：一方面是從外在自然的拘限中解放出來，另方面，則由內在自然的禁制中解放出來。科技進步所帶來的劃時代的革新，使得工具性行動（instrumental action）的行動體系其功能要素可以在機械層次上再生產，社會組織本身於是成爲一自主體系。至於社會之自我形成方面，它不是由新的科技而是由反省的階段來反映。通過反省，就取消了佔統治地位的宰制形式和意識形態，揚棄了制度性架構（institutional framework）的壓力並使溝通行動（communicative action）從扭曲溝通（distorted communication）中解脫。這顯示，自我形成過程的發展目標乃是：社會組織要以解除了宰制的理性討論爲

基礎，來聯繫其決策過程。如是，那種有助提高生產力的技術上可利用的知識（technically exploitable knowledge）——它在社會必要勞動範圍內造成了完全用機器來取代人——實有別於關聯到意識之彰顯的自我反省的知識——這兩方面的發展各有其內在理路，不可相互化約。作爲生產知識，前者——通過社會勞動的綜合，標示著主、客體間的理論與技術的關係（theoretical －technical relation）；作爲反省知識，後者，通過鬥爭的綜合，則標示了理論與實踐的關係（theoretical－practical relation）[18]。

爲了進一步給馬克思理論中關於「通過鬥爭的綜合」定位，並說明它和「通過勞動的綜合」二者的關聯，哈伯瑪斯以黑格爾發展之倫理生活的辯證——破壞倫理總體（moral totality）的人因罪而接受了「命運的因果」（causality of fate），最後在對「異化自我」的相互鬥爭中，獲得相互承認而得以復和——爲模型，詮釋了馬克思的論點。在此脈絡中，「罪行」是指剩餘產品的不當分配，從而引致了階級對抗；「命運因果」的懲罰則使統治者在革命中瀕臨了階級鬥爭。最後，革命的暴力揚棄了階級對抗的異化，使雙方復和[19]。

在論述「政治經濟學批判」時，哈伯瑪斯顯示，馬克思不同於黑格爾之處就是他給「社會乃一整體」這個概念提供了倫理關係的前提。用在此處，就是說，馬克思把社會視爲一倫理總體，在其中，人們通過佔有外在自然的生產而得再生產他們自己的生活。倫理，它是文化傳統所建構的制度性架構，但是卻是一種對生產過程而言的架構，因此，倫理生活的辯證是在社會勞動基礎上進行的，它聯繫著社會勞動體系的發展，而自身則表現爲生產過程中不同地位的兩個衝突階級的運動法則。每一階段，對反雙方批判—革命地復和，只是相對於該階

段生產力的發展水平而言。生產力發展的水平可以反映該社會對自然征服的程度、社會必要勞動的程度、有效報酬與社會（形成之）需要二者間的關係上，換言之，外在自然的限制上；後者又體現在作爲制度性架構的倫理中，就是說，通過對人們之需要和願望的壓抑，它轉爲對內在自然的強制——社會規範的束縛。因此倫理關係的破壞，在此是相對於生產力水平而言，其測度的方式即是以現實制度所要求之壓抑程度減去既定生產水平上必要壓抑（對應於必要勞動）的程度所得的「差」，這即是多餘的宰制（superfluous domination）——如「剩餘勞動」，它是一種剝削。於是，建立此種宰制並辯護其宰制之權力地位的統治者就推動了「命運的因果」，社會遂分裂爲對抗的階級，統治者鎮壓正當的利益，引起了被壓迫生靈的反抗，最後在革命中被迫去承認革命階級並因而克服了雙方的異化。但是：

> 只要外在自然的限制，始終以經濟稀少性的形式出現，每一革命階級在勝利之後，都會重蹈新的「不公正」的覆轍，也就是建立一種新的階級統治[8]。

當然，這不是說科技的發展，解除必要勞動的魔咒就可以使倫理生活的辯證停止。恰恰相反，只要「政治經濟學批判」還是對異化現象的批判，還是對生產者生活世界遭受了資本累積過程的侵蝕的批判，那麼，馬克思主義的倫理生活的辯證，在取消了必要勞動之後，仍有必要繼續，但是是以一種新的樣式來延續。這次，它的原因不是稀少性，而是對某種宰制的被虐待狂式的滿足（masochistic gratification），它一方面仍可能阻礙前述生存鬥爭的終止，另方面則延緩了以無宰制之溝通爲基礎的非強制性互動（uncoercive interaction）的出現——後

者可在解脫了人類勞動的生產基礎上，通過對話（dialogue）的中介而終止了倫理生活的辯證。

如是，通過階級鬥爭的綜合，乃是一種「反省運動」，它在黑格爾「相互承認的鬥爭」（struggle for recognition）中反映出來。溝通關係的扭曲就在人的自身中表現爲自然式之「命運因果」法則的支配，唯其通過相互承認的對話關係，才能超脫此種法則的宰制。

可是，社會勞動，在馬克思主義中，作爲一種有關人的存在範疇，怎麼可能又是一種知識論的範疇呢？再者，作爲「反省運動」的通過階級鬥爭（或互動、溝通）的綜合又如何可能由此社會勞動範疇衍生出來？

哈伯瑪斯的看法是這樣的，馬克思主義作爲一種歷史哲學，它肯定構成世界主體的，是在自然條件下，通過社會勞動而再生產其生活的具體的人，而不是什麼超越意識。它把勞動看成人的存在條件，媒介人和自然的物質交換，也就是人的生活。如此，環繞著我們的自然要把它自身建構爲對我們而言的客觀自然（objective nature for us），就必須在社會勞動的過程中，經由人的主觀自然或主觀本性（subjective nature of man）的中介才得以實現。這就說明了何以勞動在此哲學中，不僅是有關人的存在的基本範疇而且也是一種知識論的範疇：

> 這種客觀活動（按指社會勞動）體系，創造了使社會生活之再生產成爲可能的事實條件；在此同時，它也創造了使經驗對象之客觀性成爲可能的超越條件[68]。

所以馬克思才強調：「人不僅是自然存在物，而且是人〔性〕的自然存在物……爲自身而存在著的存在物……他必須既在自己的存在中

也在自己的知識中確證並表現自身……自然界，無論是客觀的或是主觀的，都不是直接地同人的存在物相適應的。」❽

當社會勞動被理解爲祛除了唯心主義意義的綜合時，社會勞動在此只在媒介主、客觀自然的範疇，在勞動過程中，客觀的外在自然以及主觀的人性自然都改變了；人作爲一種製造工具的動物(tool－making animal)，不同於其他動物之處，就在於社會勞動只是作爲人化的機制 (mechanism of hominization)，也就是人類歷史進化的機制。也因此，「歷史是人的眞正的自然史」，人類的特徵不在於任何不變的自然結構或超越結構，這種「人的自然」的進化概念就揭露了從哲學人類學乃至超越哲學的角度去關聯馬克思「社會勞動」與「人的自然」這兩個範疇（從而界定人的超越本質）的虛妄❾。又由於馬克思堅持一種「前歷史的」自然的自主性，一種自然本身的不可化約性，這使得它有別於唯心主義者的把自然消融爲精神的他在，因而抓住了自然的偶性、保留它粗糙的事實性(brute facity)。因此，他像康德(I. Kant)一樣，在對自然對象的客觀化關係中維持了人之主觀性向 (subjective disposition)的不變架構。不過康德知識論中的先驗性向(transcendental disposition) 則爲馬克思重行吸收爲工具性行動的理論。人對自然的不變關係在馬克思是從進化主義 (evolutionism) 和實用主義人類學 (pragmatic anthropology) 著眼。這種具有康德成素的綜合，即是前述「通過勞動的綜合」❿。

然則，當哈伯瑪斯排除了從哲學人類學角度來理解社會勞動，將它只視爲單純的工具性行動時，他同時也排除了此種勞動模型中所蘊含的規範內容及其相關的互動向度，如此哈伯瑪斯又如何從他所理解的工具性行動的範疇來爲馬克思主義衍生此互動、反省向度？這就關

聯到以下的論證。

在此，哈伯瑪斯指出了馬克思理論中所隱含著另一種非康德成素的綜合概念（non－Kantian component of the concept of synthesis）或說是費希特成素的綜合：費希特批判了康德以先驗統覺（transcendental apperception）作爲使自我意識之同一成爲可能的條件。而把自我意識之同一理解爲一種原初行動（original action）或自我（ego）的自我設立（self－position），在此同時和限制它的非我（non－ego）對立起來，後者乃是先前無意識活動的對象化（objectification）。換言之，亦即自我意識並非一種能夠伴隨所有其他表象而出現的最終表象（ultimate representation），反之，它是一不斷回到自身之中的行動；它藉著在所有表象中保持我作爲同一個我（identical ego）而構成它自己，在此同時，又從所有它所思的內容中抽離出來。如此，自我就在此回到自身的行動中，自覺到它自己。這顯示已有一先於自我意識的，作爲它的基礎、它的歸宿的原初自我（original ego）或說是自我的自爲存在（being－for－itself of the ego）。於是，情形就變成這樣，自我的存在經驗到非我的自我，只是就它自己設定自己而言，它在自身的成就中使自身變得通透（transparent），獲得了自我的知識，因此非我在此就必須被理解爲先於當下之自我設置（present self－position）——已經被提升爲明確的意識——的另一個不具明確意識的這樣的設定，它關聯到自我，並限定自我[10]。質言之，亦即原初自我藉著設定一與它自身對立的非我來設定並彰顯自我。根據此種思辨圖式，哈伯瑪斯說明了馬克思的分析：社會勞動主體藉著它自身和社會生產的對象化形式（它的非我）對立起來，藉著把後者了解爲它自己的產品，而獲得知識，形塑自身，並在它的活動中了解到自身的同一。這就是說社會

勞動主體，在對自然環境的勞動過程中獲得他們自我意識的同一性，而自然環境是隨生產力發展的歷史階段不斷爲每一代的勞動主體所重新形塑。因此每一代之勞動主體他們在其中建構其自身同一性的勞動過程總是關聯到前一代勞動的結果，他們只是將此勞動過程向前推進。就此而言，當下的主體（present subject）與先前的主體可謂都參與並屬於同一勞動生產過程。於是，當下的主體，就在某種意義上是爲先前主體的總體（the totality of preceding subjects）所「設定」，就是說將之置於與某一歷史階段之自然相互糾結一起的地位。當下的主體也因此把此總體視爲同一個主體[11]。哈伯瑪斯說：

> 在任一階段，社會主體之面對其環境，都關聯到作爲一個整體的過往的生產和再生產過程，這就像自我面對非我是關聯到返回它自身的行動一樣，而作爲絕對我的它的自身則藉著設定一個與自己相對立的非我來產生出作爲自我的它自身[12]。

當然，馬克思不同於費希特之處，在於他把自我無意識活動的領域僅限定在人類主體的社會歷史世界，因此就避免了把自然本身視爲無意識的產物[13]。儘管如此，哈伯瑪斯認爲馬克思仍可以在其理論中保留住費希特反省哲學的架構。當然，從哈伯瑪斯晚近之語言轉折來回顧，我們可以說在此架構內，我對我的認識（反省）儘管已具有「互動」的意涵，但它仍局限於主體哲學，還待進一步發展爲「互爲主體」哲學意義下的「互動」。

正如對「政治經濟學批判」的詮釋中所顯示，馬克思理論中這種「反省」、「互動」的向度是對黑格爾《精神現象學》的批判中達到的。

但是，不同於黑格爾，馬克思是以「勞動」爲其基本範疇，也就是，他是以「勞動哲學」爲前提，從「生產模型」出發。因此，依哈伯瑪斯的觀點，儘管馬克思正確的批判了黑格爾，揭露了人的自我生產（self－production）乃是反省經驗中進步的機制，但在重新解釋黑格爾《現象學》時，卻不期然的顯示了一種弔詭的結果：一方面採用了費希特的自我哲學，另方面又以其（歷史）唯物主義來損蝕此一自我哲學。換言之，亦即將此「反省」、「互動」向度化約爲「勞動」。哈伯瑪斯說：

> 在此，這種佔有性主體（appropriating subject），它在非我中所面對的，並不就是一種自我的產品，反倒是自然之偶性的一部分。就此而論，此佔有行動就不再等同於對主體先前外化部分反省地復合。馬克思保留了主體之設定活動（這對它自身言尚未通透），先於對其對象化部分的覺識過程，亦即保留住實體化（hypostalization）是先於反省這種關係，但是，基於勞動哲學的前提，此關係卻轉變爲生產關係，佔有關係——外化和對外化之本質力量的佔有關係[8]。

這結果是馬克思區分不出自然科學與「人的科學」在邏輯地位上的差異，因此，儘管在經驗考察中他以批判的形式建立了有別於自然科學的人的科學，但卻傾向於把它與自然科學歸爲一類。這正是哈伯瑪斯的弟子韋瑪（A. Wellmer）所謂的「馬克思歷史哲學中隱藏的實證主義」[9]。哈伯瑪斯和韋瑪各引證了幾段馬克思的論點，來說明馬克思對其作品性質的自我誤解。依哈伯瑪斯的原意，馬克思的這種以生產作爲人類自我構成之「活動」的觀點乃是他批判黑格爾的哲學基礎，

到一八五七～五八年他寫《大綱》(*Grundrisse*)時，基本上已放棄了[16]。而韋瑪則強調此種科技的和意識形態批判的兩種矛盾傾向一直持續到馬克思充分發展的社會理論中，甚至在其「特定的經濟分析」中也依然可以找到[17]。韋瑪以馬克思對「意識形態」的理解爲例來支持其論點。依他的看法，青年馬克思還把意識形態視爲具有非理性形式的理性(reason)，一種顚倒(inverted)的理性，通過批判其預設來實現它，不過這與其隱藏的實證主義亦即要把階級意識的出現化約爲資本主義生產之機制相矛盾；而到後期，馬克思索性放棄其原先對意識形態的概念，亦即意識形態作爲假意識具有維護宰制關係的功能不再只是就其虛假性(falsity)這一面而言，而且指其全部內容而言。至此倫理的辯證就完全化約爲生產的辯證了[18]。韋瑪的論點，尤其是他對「政治經濟學批判」中有關意識形態批判被閹割的引證頗引起爭議[19]。不過，無論如何，這至少給我們顯示：前述之科學馬克思主義或「正統」馬克思主義的把「批判」理解爲實證科學，把意識形態沾染了形上學的性質，這些錯誤不能只歸罪於恩格斯的「曲解」，或一八五九年《政治經濟學批判序言》中對歷史唯物論的陳述太過簡化，而是在馬克思自己對自己作品的自我理解中就已有問題了，儘管他在《政治經濟學批判》的實際考察中未「誤用」此批判，但在知識論層面的自我了解上卻「誤解」了自己[20]。

三、小　結

以上的論述顯示，哈伯瑪斯對馬克思主義的定位乃是以其對「政治經濟學批判」的詮釋成果爲依據，而馬克思主義在知識論層面的化約取向也正是通過此定位過程而被揭示出來，我們可以將它簡單的歸

納爲以下幾項論點：

1.馬克思主義應定位在傳統哲學與實證科學之間。作爲科學，其「理論的必然性」是可加以否證的。作爲哲學，其「實踐的必然性」則顯示「批判」可以激發實踐。然則，不同於傳統哲學，它並不試圖爲實在找尋一最終的基礎。它也不同於實證科學之缺乏對自身預設的反省，一味的追求「價值中立」，反之它是一種具有實踐意涵的批判。哈伯瑪斯正是由此立場出發，排斥了各種對馬克思主義的錯誤定位。

2.布洛赫之所以曲解了馬克思主義，是因爲他將馬克思主義視爲是由理論上去探尋意識形態中「合理內核」的一種哲學，這一方面忽略了理論與實踐的聯繫，而另方面則將自身和傳統「第一哲學」等同起來，忽略了哲學的自我批判。

3.熊彼德將馬克思主義看成是一種「純」科學，因此，從社會科學分工的角度出發，他指出對馬克思主義的研究，只能由其部分著手，而不能作出總體的理解。哈伯瑪斯則強調，馬克思主義作爲「批判」，乃是對資本主義社會的總體分析，這點之所以可能，是因爲「批判」具有實踐的意涵，從當代具體的社會處境出發，這種實踐參與者的觀點既要對未來的可能性作出「預期」——因此假設了歷史的終點，又得以從當代的衝突的情況回溯歷史的起點，如是，當代社會就可以看成是一歷史總體，資本主義社會的「異化」處境就可以看成是「人」這個可能的歷史主體所不自覺地造就的，而這種「異化」的處境，在其總體分析中之所以終歸要被揚棄，也只是基於「實踐的必然性」，也因此，這裏所謂「總體性」也只是一種較弱的宣稱，就是說，哈伯瑪斯是以此種較弱的總體性宣稱爲依據來堅持馬克思主義不應定位爲「純」科學，而是具有總體分析性質的「批判」。

4.列寧與盧卡奇之所以錯誤，是因爲他們化約了馬克思主義的理論與實踐的關係。對於「政治經濟學批判」的詮釋顯示，儘管批判作爲理論要聯繫到實踐才得使理論落實，但這並不意味著理論可以取代實踐，而列寧、盧卡奇卻主張黨應該一手包辦理論—啓蒙—實踐的全部過程，而其依據則在於「黨」具有「正確的理論洞視」，是「眞理」的壟斷者。如是，他們皆錯估了馬克思主義作爲「批判」的性質。而在史達林手上，馬克思主義就進一步的墮落爲與實踐無關的意識形態。

5.以「政治經濟學批判」爲典範來爲馬克思主義定位，也包含了從知識論層面來洞燭馬克思對現實之經驗性考察的一般趨向。哈伯瑪斯以爲，由於在現實研究中，馬克思同時照顧到勞動、互動的向度，因此，在知識論層面來觀照此經驗分析時，也應涵蓋兩種綜合：通過工具性行動的綜合（生產知識）以及通過互動、溝通行動的綜合（反省知識）。生產知識的增長，使得人們得以從外在自然的拘限中解放出來。而反省知識的日進，則讓人們消解內在自然的禁制，從系統扭曲的溝通中解放出來。

6.對馬克思言，自然本身不可知，但它可以通過社會勞動，經由人的主觀自然的中介，而建構起對我們而言的客觀自然；換言之，社會勞動乃是使得外在自然逐漸爲吾人所認識的可能條件，這就說明了知識理論得以在馬克思社會理論中成立的分際，但這只說明了通過工具性行動的綜合（生產知識），至於通過溝通行動的綜合（反省知識）是否也可能由此社會勞動範疇衍生出來？哈伯瑪斯的答案是肯定的，他以費希特之自我哲學爲模型來說明此種反省知識在馬克思勞動哲學中其成立的可能性：當下的社會勞動主體，在其勞動過程中所遭遇到的自然，乃是先前每一代勞動主體所形塑過的同一個自然。當他通過

勞動來重新形塑此自然，並在此形塑過程中得到自我肯認時，就是說將對方視爲自身勞動的產品，並由此證成了自我意識的同一性時，這個過程就可以被理解爲是先前的我與當下的我之間的互動關係。通過此論析，哈伯瑪斯就說明了在馬克思的勞動哲學中，反省知識的成立是可能的。

7.然則，在馬克思的理論體系中，只能通過勞動的「生產模型」來說明這種互動關係，在其勞動哲學的前提下，此關係遂被化約爲佔有關係，這結果是馬克思誤解了自己作品的性質，將它等同於自然科學，這就給「正統」馬克思主義的「曲解」伏下了根源。

總結言之，以「政治經濟學批判」爲典範來給馬克思主義定位，哈伯瑪斯認爲，馬克思主義是一種基於解放興趣的批判理論，它的目標在於啓蒙普羅階級，使他們關切自己在歷史中的客觀的和潛在的解放角色，這又內在地聯繫到此批判理論的反省特徵。然而，當馬克思解釋歷史過程的一般特徵時，他卻不經意的排除了反省作爲歷史的推動力量，僅從勞動範疇著眼，把人的自我生成視爲一勞動過程，於是在他初步成就的有關「歷史唯物論」的雛形觀念中，儘管他「正確的」把黑格爾「絕對精神」之自我形成活動解釋爲不過是以神秘方式表現的人的歷史發展過程，但是他卻已經「錯誤的」將此過程徵別爲一種勞動過程。結果是，在他的「歷史唯物論」中，他無法把「社會化」(socialization) 視爲社會進化中有別於「生產」向度的另一「獨立的」向度。反之，他試圖以「生產」來概括「社會化」，從而使「互動」化約爲「勞動」。在此，社會制度和意識的形式這些「上層建築」就無異於「第二序的」(second order) 生產力，那麼，對應於「互動」的規範體系的理性化 (rationalization)——用韋伯的術語來說——就不在於反

省地廢除人爲的自然式禁制(異化)——它妨礙了「合理共識」(rational consensus)的形成，反之，卻只能被理解爲由一種有利於生產力發展的制度性架構，來取代另一種已成爲生產力發展之「桎梏」的制度性架構。「批判—實踐」的洞視於是就爲技術性的見解所取代。在此背景下，馬克思依自然科學的模型來理解自己的「批判」，自不足爲怪；畢竟，就生產領域而言，通過那隱含其中的技術控制的興趣，所能提供的也不過是技術上可予利用的知識(technically exploitable knowledge)而已，這種興趣在哈伯瑪斯看來正是自然科學「知識構成之興趣」(knowledge－constitutive interests)的典型[5]。如此一來，更進一步的後果則是，馬克思所主張的「解放」就變成是從物質必然性中解放出來，這點，恰恰是法蘭克福學派第一代所要批判的主題：把「理性」(reason)等同於「工具理性」。依他們的觀點，這種在當代變得更爲明顯的「科技理性」(technological rationality)過度膨脹所形成的「工具理性」，已採取了一種完全非理性的形式。在此前提下，科技的突破，生產力的發展，不僅不能使羣衆獲得眞正的解放，反而會加劇羣衆意識的「物化」，這正是馬克思的預言——人們會起而依其「意志和意識」來塑造歷史——所以無法實現的緣故。如此，人們一旦完成了對自然的征服，從物質必然性中解放出來，「命運因果」的符咒並不因此就解除了，人們仍要落入另外一個「牢籠」(iron cage)，就是說，他們的社會生活過程(當然也包括了個人自己)，得完全服從技術控制的需要。哈伯瑪斯說：

> 結果，由文化所界定的社會生活世界的自我了解，在目的—理性行動(purposive－rational action)和調適行爲這種

範疇的觀照下，完全爲人的自我物化所取代[52]。

社會化——通過本身需要辯解之規範的內化(internalization)而形成——因此淪爲操縱人們行爲的技術。而關聯到實踐領域內形成合理之全意志 (rational general will) 的自我形成和團體同一性的問題，在此，不但沒有得到合理的解決，卻被簡單地取消了。果眞如此，則：

> 過去，在日常語言溝通(ordinary－language communication) 中發展出來的意識領域必然會徹徹底底的被掏空……人們會以他們的「意志」來形塑自己的歷史，但卻是毫無意識的 (without consciousness) [53]。

如是，馬克思在知識論層面，在「歷史唯物論」層面 (知識理論作爲一種社會理論) 的「自我誤解」就會造成，至少是助長了實踐問題與技術問題的混淆，以及「實踐的必然性」化約成「理論—技術」關係的無可避免性(inevitability)。這在馬克思主義陣營中，一方面造成了考茨基式的「進化主義」(evolutionism)，另方面則形成了布爾什維克以「職業革命家黨」的技術官僚來控制社會變遷的觀念。因此，在今日，要使馬克思主義超脫此一困境，恢復它的批判向度，從而對當代社會作出貢獻，這首先應該做的，在哈伯瑪斯看來，就是對「歷史唯物論」加以「重建」(reconstructed)。

當然，依前述，在當代資本主義社會中變得益形凸顯的問題：「科技理性」的過度膨脹，也就是「技術、科學作爲『意識形態』」(technology and science as "ideology")，並不能就簡單地歸因於馬克思主義的「自我誤解」，反之，在某種意義上，它也可以說是此「科學主義」、

片面「理性化」觀點下的犧牲品。但是，馬克思主義作爲「批判」，既然強調對現實危機的批判，既然強調對意識形態的批判，自然不能對此「物化」現象視若無睹。而依哈伯瑪斯的理解，這種在政治方面表現爲由科技官僚的意識形態（technocratic ideology）與本世紀之制度主義理論（institutionalist theory）有關，而起源於熊彼德與韋伯等人有關民主政治之精英理論（democratic elite theories）則多少強化了這種意識形態，因爲他們主張羣衆在民主政治的參與過程中，僅限於選擇那些精英得具有決策權，而無法也不必由自己本人來直接參與決策。這理由是決策所立基的價值、興趣，本質上是私有的，不可能有合理客觀的處置；科學或技術或許可以給統治精英提供客觀的資訊，以達成手段上的合理性，但對目標本身則無能爲力。在哈伯瑪斯看來，上面這些理論，已在當代資本主義社會中，扮演了古典政治經濟學在自由資本主義（liberal capitalism）階段同樣的角色——意識形態[31]。而在對「政治經濟學批判」的詮釋中，既已顯示，哈伯瑪斯對馬克思「批判」的理解，並不限於「政治經濟學批判」的形式，那麼，去批判此種意識形態，自然也是對馬克思主義的合法運用。爲了要如此做，它本身就必須堅持技術問題與實踐問題的區別，同時要主張關聯到實踐問題的「價值」是可以處理的。而這在把「互動」化約爲「勞動」、把「實踐」化約爲「生產」，以自然科學爲模型來理解「人的科學」的前提下，換言之，在「歷史唯物論」自我誤解的前提下，是絕無可能的。因此，爲了持續「政治經濟學批判」的批判精神，「歷史唯物論」必須加以「重建」。

註 釋

❶ Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays, translated by M. J. O'Connell et al.* (N. Y.: Continuum, 1972), p. 206.

❷ *Ibid.*, p. 208.

❸ *Ibid.*, p. 218.

❹ Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, translated by Benjamin Gregg (Massachusetts: The MIT Press, 1985), p. 61.

❺ Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (N. Y.: The Seabur, Press, 1980), pp. 38ff.

❻ *Theory and Politics*, p. 62.

❼ *Ibid.*

❽ David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (London: Hutchinson, 1980), p. 183.

❾ Marquis de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (London, 1955), J. Habermas, *Theory and Practice*, translated by John Viertel (Boston: Beacon press. 1973), p. 214., J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol.1. translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press,1984), pp. 145－151.

❿ *Theory and Practice*, p. 214.

⓫ *Ibid*, p. 216.

⓬ Phil Slate, *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 35.

⓭馬克思,《博士論文——德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的差別》。賀麟譯 (北京：人民出版社，一九七五年)，頁 65。原文將 "totality" 譯爲「整體」，爲與本書一致，一律改爲「總體」或「總體性」。

⓮ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth－Century Thought* (N. Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1964), p. 95.

⓯奧古斯特・科爾紐，《馬克思恩格斯傳》，第一卷 (北京：三聯書店，一九八〇

年），頁 187－188, 202。馬克思和恩格斯合著，《神聖家庭》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第二卷，頁 177。

⑯ J. Habermas, "Ernst Bloch: A Marxist Schelling" (1960), in J. Habermas, *Philosophical－Political Profiles*, translated by Frederick G. Lawrence (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983), pp. 74－75.哈伯瑪斯這裏引述馬克思批判「青年黑格爾派」的話出自《黑格爾法哲學批判導言》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第一卷，頁 459。

⑰《馬克思恩格斯早期著作選》，一九五六年俄文版，頁 195－196。轉引自科爾紐，前引書，頁 197 註 94。

⑱科爾紐，前揭書，頁 201。

⑲ Löwith, *op. cit.*, p. 95.

⑳ J. Habermas,"Between Philosophy and Science: Marxism as Critique", in *Theory and Practice*, p. 217.

㉑ *Ibid.* 並參照史泰思 (W. T. Stace)，《黑格爾哲學》，曹敏、易陶天合譯（台北：黎明出版社，民國六十七年），頁 316。

㉒馬克思，《一八四四年經濟學哲學手稿》，載《馬克思恩格斯全集》，中文版，第四十二卷，（北京：人民出版社，一九七九年），頁 162。

㉓ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), p. 160。

㉔馬克思，《一八四四年經濟學哲學手稿》，前揭書，頁 163。

㉕"Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind", in *Theory and Practice*, p. 168.

㉖"Between Philosophy and Science", p. 218.

㉗ *Knowledge and Human Interests*, pp. 32－33, 39－40.

㉘ Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 42－45.

㉙《黑格爾法哲學批判導言》，前揭書，頁 453。

㉚馬克思，《政治經濟學批判》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第十三卷，頁 50。

㉛馬克思，《政治經濟學批判序言》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第四十六卷（上），頁 43。

㉜同上，頁 24。

㉝《一八四四年經濟學哲學手稿》，頁 89，112－113。

㉞"Between Philosophy and Science", p. 219.

㉟馬克思，《資本論：政治經濟學批判》，載《馬克思恩格斯全集》，第二十三卷（北京：人民出版社，一九七二年），頁 88－90。

㊱同上，頁 92。

㊲"Between Philosophy and Science", p. 221.

㊳J. Habermas, "A Reply to My Critics", in J. B. Thompson and David Held (eds), *Habermas: Critical Debates* (London: The Macmillan Press, 1982), pp. 224－226.

㊴J. Sendat Jr., *Habermas and Marxism: An Appraisal* (London: Sage Publications, 1979), pp. 56－57.

㊵J. B. Thompoon and David Held, *op. cit.*, p. 226.

㊶J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume I, translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), p. 358.

㊷"A Reply to My Critics", p. 230. "Natural Law and Revolution", in *Theory and Practice*, p. 110.

㊸ *Cf. "Between Philosophy and Science"*, p. 222.

㊹參看㊸。

㊺*"Between Philosophy and Science"*, p. 212.

㊻ Albrecht Wellmer, "Communication and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory", in John O'Neill (ed)., *On Critical Theory* (N. Y.: Seabury Press, 1976), p. 234.

㊼同㊺。

㊽ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Masschusetts, Cambridge: MIT Press, 1981), pp. 104－105 and p. 127.

●"Between Philosophy and Science", p. 240.

● *Ibid.*

● J. Habermas, "Ernst Bloch: A Marxist Schelling", *op. cit.*, pp. 74－75. Dick Howard, *The Marxian Legacy* (N. Y.: Urizen Books, 1977), pp. 185－86.

● Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (N. Y.: Harper & Bothers Publishers, 1950), pp. 9－10.

●"Between Philosophy and Science", pp. 204－206.

● *Ibid.*, pp. 250－252.

● *Ibid.*, pp. 248－249.

● J. Habermas, "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", in *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1969), p. 289. 轉引自 T. McCarthy, *op. cit.*, p. 128.

● Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 216.

● Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, volume II, translated by P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 384－398.

● Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, translated by Livingstone (London: Merlin Press, 1971), pp. 299－327.

●"Between Philosophy and Science", p. 238.

● Doris Frankel, "Habermas Talking: An Interview", in *Theory and Society*, I (1974), p. 49.

● *Knowledge and Human Interests*, p. 55 and pp. 59－60. (hereafter cited as *KHI*)

● *Ibid.*, pp. 54－56.

● *Ibid.*, p. 56. "Labor and Interaction", pp. 148－149.

● *Ibid.*, p. 58.

● *Ibid.*, p. 28.

● 《一八四四年經濟學哲學手稿》，頁 169。

●同上。 *KHI*, p. 29.

⑯ *KHI*, pp. 35－36. Garbis Kortian, *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 88－90. (hereafter cited as *Metacritique*).

⑰ *KHI*, pp. 37－38. *Metacritique*, pp. 91－92.

⑱ *KHI*, p. 39. *Metacritique*, p. 92.

⑲ *KHI*, p. 39.

⑳ *Ibid.*, p. 40.

㉑ *Ibid.*, p. 44.

㉒ Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, translated by John Comming (N. Y.: Seabury Press, 1974), p. 67.

㉓ *KHI*, pp. 50－51.

㉔ A. Wellmer, *op. cit.*, p. 70.

㉕ *Ibid.*, pp. 90－92, 98－99.

㉖ Phil Slate, *op. cit.*, pp. 44－45.

㉗ *KHI*, p. 42., *Theory and Practice*, p. 278.

㉘ J. Sendat Jr., *op. cit.*, p. 69., *KHI*, pp. 301 ff.

㉙ J. Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, translated by J. J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1970), pp. 105－106.

㉚ *Ibid.*, p. 118.

㉛ J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975), p. 37.

第 3 章
理論重建與理性重建

在前一章中，我們已指出，哈伯瑪斯之所以要對歷史唯物論作重建，是因爲馬克思原初的論點只著重說明了人類社會進化過程中「通過生產活動的自我產生」這一方面，而將「通過反省、階級鬥爭之自我形成」這一方面給化約了。因此重建所欲凸顯的乃是人類社會進化過程中這種相應的「溝通」、「互動」的向度。就馬克思主義的傳統而言，我們可以如此說，重建的目標是要強調「上層建築的相對自主性」和「意識的能動性」。然則，當我們從這種角度來闡釋其重建的意涵時，我們還只是將歷史唯物論的重建理解爲對某一特定的理論作重建而已，而事實上，哈伯瑪斯的這項重建工作還關聯到方法論上的重建——就是將理性重建（rational reconstruction）或重建性科學（reconstructive science）加以引進。筆者認爲，唯有當我們對理性重建的內涵及特質有所洞悉時，我們才能從前述所謂對特定理論的重建中進一步徵別出哈伯瑪斯本人對歷史唯物論重建工作的特異之處。因此，爲了達到這個目的，我們還有必要對其重建所依據之方法論作一探討。如是，在本章中，除了從特定理論之重建來闡釋哈伯瑪斯重建的一般意涵外，筆者還要對理性重建的實質內容，哈伯瑪斯之所以要採理性重建的進路，及其採取此種進路的意義和目的等問題加以探討。

筆者的論旨如下：從馬克思主義傳統言，哈伯瑪斯重建工作的特點在於他是通過「溝通」、「互動」範疇來凸顯上層建築的相對自主性，意識的能動性，結果是「相互承認的鬥爭」取代了單純以經濟爲基礎的「階級鬥爭」；而從方法論角度，從理性重建著眼，這是要從形式層次來重建上層建築的內在的發展理路，並以之作爲批判現實中「異化」現象的規範依據。由於理性重建兼顧了「能對自身的基礎作反省」、「重視意義的了解」、「可否證性」這三項優點，是故它可以避開以往之歷史唯物論（包括對它的重建）的「非理性」及「抹煞個體性」的缺點，而給一種能夠兼備了「尊重理性」及「邁向個體解放」這兩種特徵的歷史唯物論的新論點，從方法論層次提供可能的條件。

第一節　階級鬥爭作爲相互承認的鬥爭

在對歷史唯物論此一特定理論進行重建時，這裏所謂的重建，至少涵蓋了兩項假定：(1)有待重建的理論本身是有價值的，它仍然可以對社會科學及政治實踐作出重大的貢獻。(2)由於某些特殊的理由，該理論目前的說法是無法令人滿意的，而有必要加以徹底檢視❶。如果我們從這種角度來理解哈伯瑪斯的重建工作，那麼，很顯然的，這是基於他對「正統」歷史唯物論的不滿，而要通過「重建」來恢復歷史唯物論的「互動」、「溝通」向度。就「批判的馬克思主義」的重建傳統而言，即是要恢復「上層建築的自主性」和「意識的能動性」。而哈伯瑪斯重建之特點，在這方面則表現爲：通過「溝通」、「互動」範疇來凸顯上層建築的相對自主性和意識的能動性，並將此相對獨立性表徵爲「倫理生活的辯證」❷。

我們知道，「正統」歷史唯物論最爲人們所詬病的缺點即在於它的「經濟主義和自然主義之決定論」的傾向。根據拉蘭（J. Larrain）在其《歷史唯物論的重建》一書中指出，此一傾向又可拆解爲下列四項主題：

(1)辯證法與辯證唯物論：強調辯證法是一普遍的法則，根源於自然而發用於社會、歷史。

(2)意識只是物質實在或經濟過程的反映。

(3)生產力優位：在今日就是指科技進步乃是社會進化的主要原因。

(4)歷史的必然性：歷史的發展是依一普遍的、必然的法則來進行，這是一無可避免的進程❸。

針對此四項主題，在「批判的馬克思主義」陣營內，早已有人提出了相當尖銳的批判，而哈伯瑪斯的反省，其獨特之處，則明顯地關聯到他要去凸顯「溝通」、「互動」向度的意圖。

首先，就第一項主題而論，一般言之，「批判的馬克思主義」的立場是這樣的：矛盾辯證並非一普遍的法則，它有其歷史條件，就是說，它是源自階級統治所形成的階級矛盾，一旦階級廢除，而人能夠控制自己的關係時，辯證也就停止了。鑒於矛盾解決是關聯到人的行動，這與脫離實踐之自然的過程或結構無關，因此社會辯證法不可能衍生自自然辯證法。

對於這種社會、歷史的辯證法，哈伯瑪斯是用「倫理生活的辯證」來理解它：破壞倫理總體的人，由於他揚棄了無拘束溝通的互補性，而要受命運因果的制裁。最後，在與另一個被拒絕的「自我」的對立鬥爭過程中，體認到雙方的共同基礎，體認到彼此的互補性，而得消

融此一辯證歷程。在此，辯證過程是指此種壓制溝通及對其重建的歷史，階級矛盾只有從這種意義上去理解才能稱爲是辯證的。

其次，就意識爲物質實在或經濟過程所決定以及生產力優位這兩項主題而言，「批判的馬克思主義」的一般立場是這樣的：意識雖然不是世界的創造者，但也決不只是世界的反映。所謂「社會決定意識」云云，是指意識要受社會的「制約」，但意識在此仍有其能動性，能對社會現實的改變發生作用。意識只有當它不能對社會矛盾有所說明時，或說是它只在精神中解決了實踐上的問題時，才說它是意識形態，就是說，它實際上成爲隱藏社會矛盾並有助於其假意識的再生產。意識形態批判之所以必要，即在揭露此假意識，以啓蒙羣衆，引致實踐，意識能動的作用因而得以彰顯。如是，在社會進化過程中，意識作爲上層建築就不能只看成是其經濟基礎（生產力、生產關係）的反映而已，它一方面受生產力、生產關係的制約，另方面也能改變它，換言之，階級鬥爭至少和生產力發展同等重要。

在這方面，哈伯瑪斯重建的特點表現在他是以「系統扭曲的溝通」來理解意識形態。意識形態固然隱藏了，但同時也表現了對無拘限之在互爲主體的對話關係的壓制，它限制了彼此的溝通，使得雙方難以達致相互承認。結果，階級鬥爭在此就被理解爲「相互承認的鬥爭」。不過，立基於社會勞動體系之上，立基於經濟基礎之上的階級鬥爭，並不足以涵蓋此倫理生活之辯證的全部過程。因爲，當科技發展、物質稀少性被克服後，仍有對內在自然的（心理的）宰制問題，這還有待通過無拘限之對話關係，通過相互了解之溝通行動來消解它。而哈伯瑪斯通過「溝通」、「互動」範疇來凸顯意識的能動性，上層建築的自主性，正是在這裏顯其特色。

最後，就歷史的必然性此一主題而言，「批判的馬克思主義」的一般立場是：社會進化確實需要某些結構條件，否則便只是空想。但單憑結構的機制也不足以說明歷史的進程，這就是說生產力、生產關係固然會對我們的實踐造成限制，但實踐也可改造它們。因此，社會主義的出現並不就是一無可避免的過程——一種表現了直線式的、不可回溯的、必然的、不斷進步這種特點的發展趨向，這其中，尚須要人自身的努力——人的實踐。然則，取消了這種目的論式的單線進化論，並不就意味著歷史只是一團混亂，只是純粹的偶然，而無一可資識別的理性。因爲，儘管理性不是先於人的實踐而預定好了的計劃，但它仍要在人的歷史實踐中逐漸揭露自身。

對於此一主題，哈伯瑪斯重建工作的特點在於他強調命運的因果不同於自然的因果，自然的因果是盲目的、永恒有效的、不隨人的意志爲轉移的；人在歷史中所開啓的這種命運的因果，卻是可以用意志和行動來破解的，通過意識形態批判的啓蒙，通過溝通之自我了解的增進而得以超脫，也因此，所謂歷史的必然，只是一種「實踐的必然」，它只是就主觀之意志和意識而言的「必然」，就是說，它是一種從主觀立場而言必須完成的目標，但並不保證它不會失敗。

總結前面的論點，我們可以得到這樣的結論：哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建，其特出之處主要在於他是從「溝通」、「互動」的範疇出發來凸顯上層建築的自主性、意識的能動性。詳言之，也就是：它將「基於相互性的社會互動」或「相互承認」之受壓制及其重構的歷史重建爲「倫理生活的辯證」，在其中，階級鬥爭只有在它被理解爲「相互承認的鬥爭」時才是關注的焦點；而階級矛盾的終止也不意味着辯證的停止，因爲「相互承認的鬥爭」尚未完結。

然則，如果我們只是這樣來說明哈伯瑪斯重建的特點，這不僅會犯了過於簡化的毛病，而且還可能造成這樣的誤解：以爲哈伯瑪斯的重建只是要回到青年黑格爾來救馬克思，藉此修正「正統」歷史唯物論的缺點。這又可分兩點來說明：

(1)似乎他是要以規範分析來取代馬克思的經驗研究。

(2)似乎他是要以「哲學」的進路來取代馬克思的「科學」的進路。

就第一點言，哈伯瑪斯的重建，其眞實意旨是在：凸顯倫理之經驗的、社會的向度以及經驗性之社會關係的倫理向度❶，而爲了掌握此一意旨，我們還有必要涉及他的「溝通理論」，就是說他如何通過「溝通理論」來重建其歷史唯物論，這是下兩章討論的主題，在此暫且不論。

就第二點言，哈伯瑪斯之重建歷史唯物論決不意味他要放棄「科學」的進路，但這也不是說「重建」與「哲學」毫無關聯，爲了澄清此一分際，我們有必要進一步去論述他重建歷史唯物論所依據之方法論——理性重建。因爲，作爲「重建性科學」，理性重建既不同於自然科學的進路，也與詮釋性和批判性的科學都不相同，反之，它意指一門可以包容哲學工作的新科學。

總結而言，唯有當我們對「溝通理論」及「理性重建」眞正有所掌握時，我們才能進一步凸顯出哈伯瑪斯「重建」的特點，以下，我們將先從「理性重建」著手。

第二節　理性重建的特徵

一、理性重建

理性重建所指涉的是這樣的企圖：去重建言說和行動主體那種默示的（implicit）、先於理論的（pre－theoretical）知識，使之成爲明顯的(explicit)、系統化的知識。我們知道，在日常生活中，作爲言說和行動主體的我們往往能夠達成、履行並衍生出種種不同的做爲(performance)，但是對於這些做爲所依據的概念、規則、標準及圖式(schemata)，我們卻一無所知或至少是無法明白地加以說明。譬如說，我們可能說出合乎文法的句子、作出有意義的陳述，產生或建構有力的論證，但是對於其中所援引的這些現實運作的預設，所應用的這些標準以及我們所遵循的規則卻無法說出其究竟。換言之，它們對我們而言只是一種直覺的（intuitive）知識（規則意識）或能力，對於它們，我們是知其然而不知其所以然的運用著。而理性重建所關注的就是這種直覺的規則意識或能力。因此，哈伯瑪斯說：

> 理性重建……所處理的是匿名的（anonymous）規則系統，任何主體，只要獲得與這些規則相應的能力，他們無論如何都能照此規則行事❺。

也由此，我們可以這樣說，理性重建的目標，是要使得這種在實踐中我們直覺地掌握的知識(或規則意識)，能夠對我們而言變得通透，能夠提昇到我們的意識層面。

然則，何以哈伯瑪斯要稱此種重建爲「理性的」(rational)？就筆者的理解，這有雙重的意涵，一則是指重建本身是理性的（這是我們下一項討論的主題)，而另一意涵則指前述這種我們要對它作理性重建

的直覺能力或知識它本身體現了理性的內涵⑯。那麼，進一步的問題是此地所謂「理性的」應如何理解。

在哈伯瑪斯的用法中，所謂「理性」(rationality) 與一般之工具性或道德—實踐知識這種知識本身殊少關聯，而主要的是關聯到對這種知識的使用方式。這就是說，當我們將「理性」歸屬給我們所指涉的對象時，我們不是單就對象所體現的這種知識而說它是「理性的」，而是說體現了這種知識的主體他的言辭或行動是「理性的」，這裏所蘊含的關於「理性」眞義的關鍵是說，他的陳述或行動是可以爲他本人或其他有關之言說和行動的主體來加以辯解或批判的 (defended or criticized)，必要時，他們可以爲自己的批判或辯解提供根據或理由⑰。這顯示哈伯瑪斯所謂「理性的」是指主體言辭或行動的可批判性 (criticizability)。而至居關鍵的是言辭或行動中所預設的這些可以「通過反覆論辯予以補救的有效性聲稱」(discursively redeeming validity claims) 的觀念⑱，這將在下一章中再予進一步說明，這裏只需指出，爲了補救這些有效性聲稱，才使得論辯雙方必須不斷的爲己方的立場提供根據和理由。也正因爲如此，雙方不是對自己的言辭或行動執著武斷的、教條的並因而是不反省的態度，這就是說能夠承認自己言辭或行動的「可否證性」，需要通過「批判—自我批判」的檢證程序來對可能的錯誤作修正，如是，其言辭或行動才能被稱爲是「理性的」。

由於哈伯瑪斯上述所謂之「理性」——他稱之爲「溝通理性」(communicative rationality) ——是聯繫到知識的可批判性、可否證性以及相互反覆辯難的窮詰程序，那麼，前述被視爲具有理性內涵的重建對象——我們言辭、行動中所默默運用的這種直覺知識或能力自然也要關聯及此。換言之，哈伯瑪斯之所以要以我們言辭、行動中所

默默地運用的這種直覺知識或能力作爲理性重建的對象，就是要指出這其中已蘊含了使溝通理性成爲可能的一切要件：可以通過反覆論辯加以補救的有效性聲稱，它所蘊含之實踐假設（practical hypothesis）以及個體、社會進化中所體現的溝通理性的發展線索，並因而是可予理性重建的模式（rationally reconstructible pattern）。

對哈伯瑪斯言，理性重建的範例包括了瓊斯基（Noam Chomsky）的語法理論以及皮亞傑和柯柏格（Lawrence Kohlberg）之認知發展心理學。譬如，皮亞傑所重建的並不只是將心理的發展過程安排爲一連續的發展階序而已，它還意指個體之理性能力逐漸擴張的內在理路。同樣的，在對歷史唯物作重建時，哈伯瑪斯重建的主題之一即是要對人類意識結構（實際上是規範結構）的發展過程所體現的非中心化（decenter）的傾向作重建，究其實際，還在於此傾向體現了人類之理性能力逐漸擴張的表徵。

二、理性重建作爲重建性科學

對哈伯瑪斯言，理性重建實代表這樣這種企圖：創造一門特殊化的科學——重建性科學（reconstructive science），這種科學之所以特殊，不僅在於它與其他科學諸如批判科學、經驗—分析的科學乃至一般具有詮釋向度的學科的區別，而且還在於它代表了哲學與科學間的一種新關係❾。這種重建性科學的一個基本特徵，在筆者看來可歸結爲：理性的。爲了對此一觀點作論證，我們有必要對比一下它與上述其他學科的區別，如此才能凸顯它的獨特之處。鑒於重建性科學作爲一門獨立的科學爭論頗多，哈伯瑪斯對它的說明也不夠完整——對許多學者言，重建性科學的地位仍是十分神祕、不可解的❿，而之所以

在此處討論它，也只是要從哈伯瑪斯的理論脈絡中，來凸顯理性重建的特徵並從而掌握住歷史唯物論重建在方法論上的意義，因此，下面筆者只是就哈伯瑪斯的立場以及他所提供的線索來釐清理性重建的特徵，而對於重建性科學本身的成立分際則不在論證之列。不過，即使是這樣的工作也充滿了困難，因爲，哈伯瑪斯對於理性重建的說明本身就不夠完整，而有關的論述，又零星地散列在他的諸多著作中，這些針對不同對象界域、不同場合所作的零星說明又應如何作一完整的組合也是一大問題。不過筆者仍試圖突破此一困難，從這些論點中歸納出一條能眞正凸顯其特徵的理路。

I

首先，就重建性科學與批判科學的區別而論。我們知道，在法蘭克福學派的「批判理論」中，有兩種不同意義的批判，經常是不加區分地混淆著使用的，一種是康德意義的批判：對知識的可能條件作反省。另一種是黑格爾意義的反省：對人們在歷史過程中不自覺地造就的禁制系統作反省。哈伯瑪斯將它們區分爲重建性科學與批判科學。其中重建性科學對應於前者，因爲重建性科學是要對使得語言、認知和行動成爲可能的條件作反省；而批判科學則對應於後者——對系統扭曲的溝通或意識形態作批判。

重建性科學所根據的資料，諸如句子、行動、認知洞察（cognitive insight）等是「客觀的」，它們是主體依其直覺能力自覺地去創造的。這種直覺能力是人類普遍的能力，因而重建後的知識也要求普遍的有效性（claim to universal validity）[1]。又由於重建所要闡明的是被我們認爲是「正確的」知識，它已體現在我們的作爲中，重建只是使它由隱蔽的、直覺的知識轉變成爲清晰的、客觀的知識，因而重建

並不關聯到實踐的問題。

相反的，在批判科學中，其經驗對象儘管也表現了「客觀的」特性，但此客觀性是「成問題的」(called into question)，是一種有待通過批判來加以揭露的「假」的客觀性 (pseudo－objectivity)。它不是主體自覺地創作，而是主體在實踐過程中，不自覺地給自身所造就的禁制。由於前述實踐過程有其特定的歷史處境或背景，因而批判所考察的對象也是「特定的」(particular)——某一個人或某一團體之自我形成的過程。批判的知識因而也不要求普遍有效性，它會隨著實踐的改變而有所改變。又由於批判的目的旨在去假存眞——祛除或改變假意識或扭曲意識的條件，使得先前隱蔽的東西變得明顯通透，以啓發某一個人或團體的反省過程，俾使從宰制中解放出來，因此它富有實踐的後果●。

儘管有如許的差別，然則，這並不意味著二者間沒有關聯，事實上，對哈伯瑪斯而言，重建乃是批判的基礎，而重建後所得的「正確知識」，有助於我們去批判考察扭曲的現實。質言之，也就是說，重建旨在徵別出「批判」在人類基本能力之普遍發展模式中的根據，從而有助於替批判理論的解放性承諾作辯解。在這方面，哈伯瑪斯的基本工作包括了下面兩種進路，可概括如下：

(1)在其普遍語用學 (Universal Pragmatics) 中，企圖從每一言辭行動(speech act)中，找出它所固有的「眞理的目的」(telos of truth)，亦即批判所依據的規範基礎 (normative foundation)。

(2)在有關個體發展及社會進化的理論中，則試圖從個體和社會所擁有的普遍能力的生發過程中，給一定階段之倫理指示 (ethic guidance)找出其經驗——指溝通經驗——的依據，亦即道德和規範結構的

「發展邏輯」[18]——一種可以依較高價值標準加以安排的步調順序[19]。

以哈伯瑪斯的社會進化理論爲例。在面臨「美好生活」(good life)應如何界定的爭辯時，社會進化理論即可在理性的討論中被爰引[20]。儘管理性討論（涵蓋了批判—自我批判的向度）有助於共識的達成，但如無標準，共識就可能成爲武斷的，而社會進化理論在此則可提供一標準，因爲在社會進化的每一階段，它都提供了一相應之道德水平的形式特徵，依此可理性地批判較低水平的反應特徵。

如是，就重建與批判的關聯而言，重建性科學的工作旨在給批判科學提供可靠的基礎，通過重建後人類普遍的理性能力爲依據，來對社會中應然與實然、可能性與現實性之間的矛盾緊張作揭露、作批判。

II

「重建」所指涉的是康德意義的批判，重建是對批判的基礎作反省……前述這種徵別重建性科學的方式又暗暗指出了理性重建與傳統哲學的關聯：重建是以修正方式來執行傳統哲學，特別是德國觀念論的任務。因爲，對哈伯瑪斯言，哲學的主要任務即在對理性作反省，而當代哲學的日趨專業化，顯示它們早已拋棄此一任務。現在，哈伯瑪斯則欲以重建性科學來成就傳統哲學的未竟之業，因此，當康德的先驗哲學使人們知道、覺察到在他們一切的認知行爲中都是必然的預設時，而理性重建則分析了在人的活動中實際運作的認知和行動的深層結構（deep structure）[21]，就此而言，重建性科學正因爲關聯到哲學的任務，這就顯示了它與批判科學乃至其他社會科學間根本不同之處：重建並不反應歷史條件，而是企圖深入條件背後去掌握其概念根源，它是先於認知興趣並且是認知興趣的可能條件，因此它又是「興趣中立的」(interest－netural)[22]。

重建性科學不僅是關聯到康德哲學，而且還涵攝了另一項黑格爾哲學的主題——或黑格爾的轉折 (Hegelian turn)：對以理性之自主性爲其目的的物種或自我的形成過程作反省。這是指前述發展邏輯的重建而言，它意涵著人的理性非一蹴而幾的 (at one below)，它是通過歷史而生成的，不論對個人或是對物種而言都是如此[18]。也因此，從重建的立場來看，前述之「深層結構」自然不是非歷史性、非進化性的架構，反之，它們應被視爲是個人和物種歷史中，不斷進化之規則能力的模式。雖然，人們往往不能覺識到此進化的邏輯，但他們都是執行此進化過程的行動者 (agent)，因爲這裏預設了一項學習的過程 (learning process)，正是通過學習過程，他們才獲得了此種規則的能力。

如是，從對理性作反省這種觀點來看，重建性科學既關涉到康德哲學的任務，又與黑格爾哲學的任務掛勾，因此，我們似乎可以這樣說，重建性科學是重新履行德國觀念論哲學對理性反省的任務。然則，由於傳統哲學採取了「第一哲學」的進路——就是說，給哲學的理性提供一不可置疑的基礎這種進路，從哈伯瑪斯的立場看來，可謂既不理性也不科學，究其實在還在於此終極基礎或無預設的基礎本身是不可動搖的 (infalliable)。反之，重建性科學並不提出這種先驗的聲稱 (prioristic claim)，它所採取的毋寧是一種假設性的態度，必須根據資料加以修正和檢覈，而此資料則蒐集自能力主體後驗的現實表現以及對此表現的評估[19]。因此，筆者認爲，重建性科學的新進路其獨特之處，就反映在一方面拒絕前述「第一哲學」的死胡同，另方面則強調重建性知識的可否證性，就是說，可通過經驗來加以否證。唯有扣緊此一轉折，我們才能說，哈伯瑪斯對人類普遍能力的重建可視之爲德

國哲學之先驗觀點和發展觀點的「科學版」[10]，當然，也正是立基於此一轉折，重建性科學才可能被視爲是一種經驗科學。

III

作爲經驗科學，重建性科學與經驗—分析的科學（empirical－analytic science）或律則性科學（nomological science）一樣，都具有可否證的假設，但這並不意味二者可任意等同起來，哈伯瑪斯特別指出了它們之間的差異：

> 在我看來，給能認知、能言說、能行動的主體所重建的前理論的知識……〔仍然〕具有可否證的假設，這方面重建性科學與客觀化科學並無二致。然則，企圖將此默示的能力轉變爲明顯的知識，這其中，規則能力和其知識的關聯是內在的關聯，這種關聯，較諸事物的狀態和其理論說明間的關聯，在方式上是不同的，後者所根據的是律則性理論[11]。

就上面這段話而論，筆者認爲，哈伯瑪斯所指出的這兩種科學的差異實涵蓋了如下的意涵：

㈠重建性科學儘管是一門經驗性的科學，但卻不能用一般所謂經驗科學——即律則性科學的證據來加以否證。這是因爲重建性知識所指涉的是我們認知、行動之可能條件的知識，換言之，也就是說它是前述科學證據或經驗性假設之認知的必需條件（cognitive prequisties），前述科學證據既然是以技術控制的認知興趣爲前提，自然也無法用來對這種興趣的可能條件作否證。

㈡重建後而得的知識還是必須由能力主體根據他的直覺知識來判斷其正確與否，用瓊斯基的話來說，就是「說話者—聽話者對語言的

直覺乃是最終的標準」㉗。而作爲律則性科學驗證所依據之經驗事實的實際行爲，對重建性科學而言，充其量只能視爲佐證而已。

㈢在重建性科學中，檢證雙方都是具有直覺之規則能力的主體，因此他們實際上是置身同一規則局（rule game）中扮演檢證的角色，雙方的關係是參與和對話的關係。反之，在律則性科學中，研究者與研究對象間的關係是一種客觀、超然的觀察，研究者藉著感官經驗（而非參與性的溝通經驗）來測試其理論，因而經驗事實與理論之關聯乃是一種外在的關聯。

㈣在重建性科學中，作爲否證之依據的這種默示的、先於理論的直覺知識被視爲是一種「正確的」知識，重建只是使之明顯化而已。反之，在律則性科學中，其對象界域有關之先於理論的知識乃是科學理論所要駁斥和取代的對象㉘，這意涵著重新建構後的理論說明才是正確的，至少暫時是正確的。

究極言之，這兩種科學的差異還在於一是互爲主觀的進路（intersubjective approach），另一是客觀的進路（objective approach）㉙。

從互爲主觀的進路出發，重建性科學認爲社會研究的對象界域——不論是社會行動本身或文化傳統、社會制度、社會結構等——都是社會成員相互解釋活動亦即溝通行動的產物，換言之，它乃是一種通過符號預先已經結構化的實在（symbolically prestructed reality），一種有意義的實在（meaningful reality）。此一有意義的實在預設同時也體現了溝通行動中某些直覺的、前理論的規則意識，它們乃是此一有意義之實在成爲可能的條件，哈伯瑪斯的重建即是要通過意義的了解掌握此一環節，換言之，也就是要從參與者的觀點（from the perspective of participants）來對此可能條件作內在的重建（internally recon-

structed) ⑧。

律則性科學則是從客觀的進路出發，它將社會實在看成是一已經外化了 (externalized)、客觀化了的實在，而非主體通過其解釋活動所成就之有意義的建構。換言之，它是一個已經擺在那兒 (out there)，有其自然的變遷過程的實在，研究者因而可以從一種觀察者的觀點 (from the perspective of observers) 來對它加以觀照。而社會研究即是要通過律則性的假設來掌握它所體現的經驗的齊一性。

從重建性科學的立場來看，以律則性科學作爲依據的社會研究，只是基於一種「技術的認知興趣」(technical－cognitive interest) 來理解社會實在，在此社會體系被看成是一機械體系，而其中，人只是構成此機械的零件而已，因此，它化約了建構此一有意義之實在的主體性面向。

然則，單從一種「內在主義」(internalist) 的立場也不能窮盡社會實在的內涵，因爲社會實在並不只是反映爲它所體現的內在理路 (inner logic) 而已。它還需要通過經驗分析，通過觀察者的觀點這種「外在主義」(externalist) 的立場來加以觀照。而事實上，重建性科學在這方面也能兼顧。

這一方面表現在前述我們已指出的：重建後而得的知識仍要通過經驗加以檢證；而另方面，重建乃是批判的基礎，批判知識，對哈伯瑪斯言又同時涵蓋歷史—詮釋 (historical－hermene-utical) 的知識及經驗—分析的知識——哈伯瑪斯對它們批判只是要對之加以「定位」而已⑨。因此，如果我們就重建與批判的內在關聯來看，那麼重建性科學的這種互爲主觀的新進路實可用「合主客、併內外」這句話來徵別它⑩。

Ⅳ

儘管在與律則性科學作對比時，我們強調重建性科學的特點在於它重視「意義的了解」，但這並不意味著它與一般詮釋性的學科並無任何區別。概言之，一般具有詮釋向度的學科通常只著重對符號的「表層結構」(surface structure)作詮釋，而哈伯瑪斯的重建則是要找尋衍生這些符號形式的規則，就是說，它要去分析使認知、行動成爲可能的「深層結構」。前者可以稱之爲「內容的了解」，後者可以稱之爲「重建的了解」。

以對文化的詮釋爲例，當我們通過「重建的了解」來對某一文化作觀照時，我們並不是從語意層面 (semantic level) 來理解此一特定文化的意義體系 (內容)，並論斷其是否「進化」，相反的，我們只是從形式層面 (formal level) 來分析此種普遍之理性能力的發展邏輯。

又因爲重建性知識要求普遍的有效性，因此「重建的了解」也較一般只著重「內容了解」的學科更不受詮釋處境的限制，或許正是基於這種考慮，哈伯瑪斯才刻意強調：

> 不論是否起初有效的理論後來爲一更佳的理論所取代，關於能力發展……的理論，只能有一種正確的理論，它不會因隨後事件的發展或不同的回溯觀點而有不同[七]。

當然，就哈伯瑪斯言，它的重建性研究還有一獨到的特點，就是說，重建並不只是爲了瞭解而已，它最終的目的還在於給那些不斷去探索現實發展之可能性的努力提供基礎，給與歷史相干之社會生活的批判提供基礎[八]。

總言之，作爲重建性科學，理性重建仍然聯繫著「批判」，但它卻

不是批判科學，而是要對「批判」的基礎作反省。這種工作，通常屬於哲學的工作——對理性作反省。鑒於以往之先驗哲學昧於固守「第一哲學」的進路，去盲目追求一「無預設的最終基礎」而終歸失敗。現在，哈伯瑪斯想走經驗科學的路子，強調重建性知識是可通過經驗來加以否證的，以救其弊，因此，理性重建又是「對先驗哲學作唯物主義的改造」(materialistically transformed transcendental philosophy)。

然則，這並不是說它可以和經驗—分析的科學（或律則性科學）等同起來，究其實在，這兩者間仍有重大區別，這不僅在於經驗—分析的科學它本身也是「重建」的對象，而且還在於「重建」所採行的是互爲主觀的進路，而非客觀化的進路。就是說，它著重意義的了解。不過，與一般具有詮釋向度的學科仍有不同，這一方面固然是因爲它著重的是對「深層結構」的詮釋，但更重要的是這種「重建的了解」本身並非目的，而爲「批判」提供堅實的基礎才是其目的。

那麼，歸納起來，作爲一門特殊化的科學，理性重建的特徵主要有下列三項：能對自身的基礎作反省（就它和「批判」的內在關聯而言）、重視意義的了解以及可否證性。由於，對哈伯瑪斯言，所謂「理性」，不僅是指知識的可批判性而言，它還意指其中所蘊含之普遍有效性聲稱，是可以通過反覆之溝通論辯來加以補救的，這就預設了通過溝通來致其相互了解的面向；而此一程序又是一種可以不斷加以窮詰以至可以無限後退的程序；它又預設了對自身基礎的反省，對於前述三項特徵，我們又可將之歸結爲一項基本特徵：理性重建的基本特徵是「理性的」。也正是因爲具備了此項特徵，對於「批判」基礎的重建，才使得批判不致淪爲非理性的「爲批判而批判」，反之，「批判」卻因

而得以——如馬克思所要求的——維繫爲一雙刃的批判，「批判對方」同時也是「對自身的批判」——自我批判。

第三節　歷史唯物論重建與理性重建

以前述我們對理性重建所作的探討爲依據，我們就可進一步說明：何以在對歷史唯物論作重建時，哈伯瑪斯要採取理性重建作爲其方法論？這又牽連到下面兩個問題：何以他不考慮馬克思原先的路子，從經驗—分析科學之立場來對其重建作構思，或重建歷史唯物論的規範基礎、規範結構的發展邏輯？何以他又要排斥「批判的馬克思主義」陣營（哈伯瑪斯屬於此陣營）那種走存有論路子來重建歷史唯物論的企圖？這種路子的重建，在「批判的馬克思主義」的陣營中，是最受矚目且最具代表性的重建。簡言之，哈伯瑪斯給歷史唯物論引進此一新轉折，其意義又何在？

對於此一連串的問題，筆者的看法是：「正統」之歷史唯物論，正因爲它視經驗—分析科學的知識是唯一有效之知識形式，以至對自身採取了實證主義式的自我了解，進而造成了客觀主義的自我幻構，甚且發展出一種歷史唯物論的形上學，所以哈伯瑪斯才要予以大張撻伐。而走存有論路子的重建，儘管它避開了上述缺失，但卻又落入了「第一哲學」的困境，哈伯瑪斯自然也不予以考慮。可以說，理性重建這種新進路的特點，就在於它能兼顧前述二種進路之所長而去其短，鑒於前述兩種進路，都在理論層面肇致了非理性及忽視個體性的病徵，那麼理性重建這種新進路的意義即在於：它給一種能夠凸顯邁向溝通理性和邁向個體解放這兩項特徵的歷史唯物論，從方法論上提供了可

能的條件。以下筆者即擬根據此一論旨來加以申述。

一、拒絕「正統」歷史唯物論之客觀化的進路

「正統」的歷史唯物論對自身採取了實證主義式的自我了解，因而它將自己的「批判」，看成是一種實證科學，一種經驗—分析的、律則性的科學。從哈伯瑪斯的立場來看，這是歷史唯物論的自我誤解。歷史唯物論如果是這樣來看待自己，它就會犯上實證主義同樣的錯誤。

我們知道，在對實證主義作批判時，哈伯瑪斯曾指出，「科學」——經驗—分析的科學或律則性科學——之「實證主義」式的自我了解，其最大缺點即在於它的「科學主義」(scientism)：「科學」相信自己是唯一有效的知識形式。這一方面表現爲知識論上的帝國主義作風(epistemologically imperialistic)，它試圖以「科學」來解釋一切，這包括人們有意義的行動。另方面則表現爲「科學」對它自身根源和存在條件的缺乏反省[1]。

這種從「科學主義」立場所理解的「科學」，在哈伯瑪斯看來，不過是一種基於「技術的認知興趣」的科學，它以自然科學爲其型模。由於在自然科學中，它的對象界域——自然，被看成是要去操縱、控制的對象，因而反映了一種對自然的工具性取向(instrumental orientation)的關係。將它用於社會研究而不加以定位，這種工具性取向就會將社會現象中爲意義所建構的實在化約爲不過是一種已經外在化了的、客觀化了的實體。歷史唯物主義如果是以這樣一種科學爲根據來對自身作理解，那麼這種外在主義的、客觀化的進路，終將「使歷史世界中受危害的人性和客觀化科學中非人化的實在等量齊觀，且已剝奪了一切人的意義」[2]。這在歷史唯物論的「正統」論點中就表現爲生

產力優位、經濟決定論的錯誤，而在現實世界中，則會助長今日已經過度膨脹了的工具性理性——後者，從哈伯瑪斯的立場來看，不僅是非理性的，而且正是今日工業先進國家中，儘管物質生活已極度豐裕，但個體解放卻始終只是空懸的理想甚且更受壓制的根由。

對於前述這種對自身基礎欠缺了解，以致過度膨脹自己的自我客觀化的幻構，如果我們將之稱爲不過是一種「實證主義的神學」(positivist theology) ❽，那麼，這種「實證主義的神學」又因爲它往往隱含了一種「自然主義」(naturalism) 的傾向，而使得「正統」論點中「科學主義」的成素，得以接連到恩格斯的自然辯證法：它相信自然辯證法乃是自然本身運動之「科學」法則，而社會、歷史之辯證發展則是此法則在社會、歷史世界中的發用。歷史唯物論因而正確的「描述了」社會、歷史運動的宇宙法則。一如自然科學知識可用來控制自然過程，同樣的，歷史唯物論則提供了支配社會、歷史過程的一般法則。鑒於此種辯證發展的法則，仍要立基於自然本身的辯證法之上，辯證法因而被神祕化了，辯解此種自然辯證法的辯證唯物論就成爲一種唯物主義的形上學❾。如此一來，作爲辯證唯物論在社會、歷史世界之發用的歷史唯物主義也因而沾染了形上學的色彩。及至一九三八年，當史達林將此種論點加以欽定後，「正統」的歷史唯物論又進一步被置諸神台之上，成爲一無法予以否證的「普遍眞理」，就是說，它的普遍有效性聲稱，是無需通過反覆論辯的程序來加以補救的。這無異是前述這種「科學主義」的對自身基礎不反省之態度進一步的延伸，「科學主義」對自己的觀點採取了不容置辯的立場，而這種歷史唯物論則進一步對自己的「科學」法則採取了不容置辯並因而是不反省的立場。就此而言，「正統」之歷史唯物論，它的實證主義式的自我了解，顯示了一種

非理性的特徵，在其中，這種非人的 (impersonal) 宇宙法則，並未給予個體性的伸展留下任何餘裕。

如是，「正統」之歷史唯物論，其實證主義式的自我了解，就其透顯之工具性取向而言，它「剝奪了一切人的意義」，就其關聯到恩格斯的自然辯證法言，它不過是一種非人的形上法則。這兩方面的缺失，歸結起來又反映出兩種基本病徵：非理性與抹煞個體性。鑒於此兩種病徵都與其方法論上客觀化的進路有關，我們就可以這樣說，如果哈伯瑪斯對歷史唯物論作重建時（主要是規範結構的發展邏輯及規範基礎），仍舊採取了經驗—分析科學的這種客觀化進路，那就會重蹈「正統」論點之實證主義之自我了解的覆轍。即或它不將自己置諸神台之上，而要接受客觀經驗事實的檢證，但其中所蘊含的這種對自身基礎不反省的自我客觀化的幻構，仍將肇致非理性及抹煞個體性的後果。哈伯瑪斯反對「正統」之歷史唯物論，因而不僅是指其內容而言，而且還關聯到它的方法論。我們在理解哈伯瑪斯的「重建」時所以特別著重理性重建，其原因也在此。

「正統」之歷史唯物論對自身採取了實證主義式的自我了解，以至將自己的「批判」誤解爲經驗—分析的科學，並造成自我客觀的幻構，究其根本，還在於它忽略了意義的了解，以及對自身的基礎採取了不反省的態度——正如實證科學，它採取了一種以自然科學爲型模的方法論，來限制對自身基礎的反省；同樣的，「正統」歷史唯物論也設計了一種以自然科學爲型模的自然主義的形上學 (naturalist metaphysics)❸，來限制這種反省。那麼，對於它的重建，就應著重在對意義的了解，並能對「批判」的基礎作出反省這兩點上，這就關聯到以下這種重建的進路。

二、反對走存有論進路的重建

不滿「正統」的歷史唯物論而要對它加以重建，這在哈伯瑪斯所屬的「批判的馬克思主義」的陣營中頗不乏先例。譬如盧卡奇、科西（Karl Korsch）即曾試圖走黑格爾的路子來恢復馬克思主義的哲學向度以反對「正統」之機械主義的、化約主義的解釋。其中最具代表性、最受矚目的這類嘗試，則是一種走存有論的路子來對歷史唯物論所作的重建。對於這種重建，哈伯瑪斯也予反對。

這些被哈伯瑪斯稱爲從哲學人類學（philosophical anthropology）的角度來理解馬克思主義的學者們，他們對歷史唯物論重建的重點是放在對「批判」之規範基礎作重建，他們採取的方式是這樣的：就是從青年馬克思對「社會勞動」的概念中推衍出給人的意義、人之成爲人之規範內容作規定的依據。用哈伯瑪斯自己的話來說，就是把馬克思的「社會勞動」範疇，視爲是使社會生活世界（social life－worlds）成爲可能的不變之意義結構的基礎。哈伯瑪斯指出，他們是根據胡塞爾（E. Husserl）晚期作品中對生活世界的分析，來聯結馬克思主義中社會勞動與人的本性（nature of man）這兩個範疇，這包括了馬庫色（Hebert Marcuse）的幾部早期作品——通過海德格而受現象學影響——以及東歐的「實踐」集團、布達佩斯學派（Budapest School）——通過沙特而受影響●。

這些學者將「人」視爲某種具有固定不變的、客觀本質的存有物（being）。以「實踐」集團爲例，譬如，柯西克（Karel Kosik）在其《具體辯證法》中就強調作爲實踐的社會勞動「是有關人的領域……〔它是〕對於人這個作爲以自我生成爲本質的存有物，這個作爲形塑（社

會—人的)實在之存有物其奧秘的揭露，並因而掌握和說明了此實在」[8]；而彼特羅維奇 (Gajo Petrović) 在其〈馬克思關於人的概念〉一文中也指出：「因此，使得人之所以成其爲人的就是……它的整個存有方式(his whole way of Being)，它對世界以及它對自身關係的一般結構。這種特殊的、人的存有方式，馬克思用實踐這個字眼來指稱它」，而實踐則是「普遍性的自我創造活動，藉此活動，人改造並創造了他的世界及其自身」[9]。如此，通過與外在環境、物質實在的互動，人的本質得以伸展，哲學人類學變成了歷史哲學，人的自我生成的本質就因而成爲隱含在歷史進化過程中之自我實現的目標。

這種重建的進路之所以要將其重點放在規範基礎、放在對人的本質結構 (essential structures) 作描述，我們可以以馬庫色爲例來說明。依據凱勒 (Douglas Kellner) 的觀點，馬庫色似相信馬克思的異化批判實蘊含了一種規範向度，此一規範向度在「正統」歷史唯物主義的經濟決定論的籠罩下被化約了。而馬庫色則試圖指出異化的克服過程中，這種目標早已對此規範向度作了揭示：使得人能夠得到完整地發展，徹底的解放。如是，一種「非異化的人」這種規範性的概念其重要性就被凸顯。而馬庫色認爲現象學可以對其本質結構作描述，也由此異化批判因而得以安立[10]。這種重建的立場，就其將焦點置於對「批判」的規範基礎作反省並兼顧了對意義的了解而言，它與哈伯瑪斯的重建立場並無二致，然則，哈伯瑪斯何以要反對它?

依據哈伯瑪斯自己的說法，這種走存有論路子的重建或新詮，是出諸對馬克思的誤解，而其根源則在於《一八四四年經濟學哲學手稿》。因爲，他指出，在《手稿》中，去分析「異化勞動」的結構時，馬克思使用了黑格爾《精神現象學》的幾個重要範疇，而以費爾巴哈 (L.

Feuerbach) 人類學的語言表達出來，因此，哈伯瑪斯繼續指出，表面上看來，馬克思似乎只關心人的「客觀本質」：人，在這裏，作爲本質性的存在物，在勞動中外化了自身的本質力量；而這種勞動的外化過程，也就是人的本質的社會性及人的社會理性之彰顯及其解放的過程，那麼從人類學或基本存有論 (basic ontology) 的角度來看，這裏就顯示了一種他們所要掌握的不變的結構[9]。

然則，哈伯瑪斯強調，馬克思事實上並不如此去追求人或社會的本質，他也從不去問諸如存有物 (being) 或社會存在的意義是如何構成的 (constituted) 這類問題；相反的，他總是一再的將自己的問題限制在可通過經驗加以掌握的這種關於人的異化的問題，換言之，他總是扣緊著人的社會、歷史處境來談異化[10]。因此，對哈伯瑪斯言，馬克思並未將人徵別爲具有任何不變的本質結構或超越結構的存有物，在他看來，馬克思似認爲人並無客觀義的所謂固定不變的本質[11]。

很明顯，哈伯瑪斯這裏是從馬克思反對費爾巴哈式哲學人類學及其本質主義 (essentialism) 的立場來批判走存有論路子的重建。我們知道，在馬克思形成他的歷史唯物論時，也就是在一八四五～四六年間，他寫《關於費爾巴哈的提綱》以及他與恩格斯合著《德意志意識形態》時，曾對此觀點加以清算。馬克思在此時強調的是人的社會性、歷史性，人乃是其「一切社會關係的總和」[12]；在他看來，這些「爲每個個人和每一代當作現成的東西承受下來的生產力、資金和社會交往形式的總和」，乃是「哲學家們想像爲『實體』和『人的本質』的東西的現實基礎」[13]。馬克思這種反本質主義的立場，甚至在前述《手稿》中也已多少顯露出來，誠如米勒 (J. Miller) 所指出，在那時馬克思有關人本質的概念已與費爾巴哈有別，他已強調其動態面、歷史面並且反對

在人類學式的問句中：「什麼是人的本質?」那種不證自明的將其實體化（hypostatization）的傾向[8]。

然則，從馬克思這種反本質主義的立場來駁斥走存有論路子的重建似乎並不恰當，因爲後者對人本質的看法已與費爾巴哈大異其趣，它強調這種本質是內在於人的經驗活動中，個人充其量對它只是有些朦朧的知覺，還待通過實踐活動，通過歷史進程才得以揭露[9]。換言之，它已照顧到人的社會性、歷史性。既然如此，哈伯瑪斯仍然認爲它誤解了馬克思，這是否意味著哈伯瑪斯對馬克思的人性觀採取了相對主義的解釋立場? 揆諸前述哈伯瑪斯對馬克思的理解——馬克思似認爲人可能並沒有客觀義的固定不變的本質，實情似乎正是如此。然則，鑒於馬克思本人從未清楚顯示此一立場，而哈伯瑪斯對此論斷亦持保留態度，因此我們並無足夠的理由去相信哈伯瑪斯會採取這種解釋立場，並以之作爲他批判的依據。

那麼，問題就變成這樣：假如哈伯瑪斯不是採取前述的解釋立場來批判走存有論路子對馬克思人性觀的新詮，那麼他又要從何處去找尋一種既有別於後者而又足以代表馬克思主義立場的人性觀呢? 就是說這種人性觀既非費爾巴哈式的本質主義，又非前述之相對主義，但也不是一種存有論進路的重建。對於此一問題，哈伯瑪斯本人並未明白交代，但筆者以爲這可以通過哈伯瑪斯對馬克思主義的定位——批判——來加以推論。

對於哈伯瑪斯言，馬克思主義作爲一種批判，它對布爾喬亞社會的批判乃是一種內在批判，簡言之，就是說它要揭露布爾喬亞意識形態之「合理內核」，以之作爲對照現實之不合理的依據。而此「合理內核」中既蘊含了該社會的規範理想，從而也就包含了對合理人性的看

法，那麼，以後者作爲馬克思人性觀的代表自不足爲過。而它對於人性的論點，與存有論進路視馬克思人性觀爲本質主義與相對主義之統一這種立場基本上並無二致：承認人具有某些不變的本質性需要——通過勞動實踐而致其物質性之自我實現，但又隨著不同歷史階段、社會狀況而表現了不同的形式。（關於馬克思「內在批判方法」及其人性論請詳本書第六章第二節）儘管有此雷同，但它卻非存有論的進路，而是內在批判的方法，前者對於人性的提法，仍不脫哲學形上學之嫌，後一進路則未預先肯斷任何對人性的觀點，而是以對方的立論或預設爲依據，自不易落人話柄。依筆者的意見，正是要掌握到這種方法論上的差異，我們才能理解何以哈伯瑪斯要批評走存有論進路的重建，或他所謂「哲學人類學」式的重建是誤解了馬克思。

我們已知，將馬克思主義視爲「批判」，這種「批判」，在哈伯瑪斯看來，乃是一種雙刃的批判，它包含了哲學的自我批判，亦即對哲學自身預設的批判。而前述這種走存有論路子的「哲學人類學」式的重建，它既在探求人的「客觀本質」，而此又是以「非異化勞動」爲基礎的建構，因此儘管他對人本質的說明與費爾巴哈的方式已不可同日而語，但究其根本，這種提法中仍預設了「人是具有客觀本質的存有物」、「人的本質是通過勞動、實踐來開顯的」，因而它不是不證自明的。如果它不能反省及此並去批判自己的預設，那麼，這一立場自然與馬克思的批判方法不能相容。因此，站在將馬克思主義理解爲「批判」的立場，哈伯瑪斯就可以如此說：如果它不願面對自身「哲學的預設」並接受唯物主義的批判，那麼作爲歷史哲學，這種重建的進路，雖然其用意是在恢復馬克思主義的批判向度，但卻忽略了對自身預設的批判，因而它是對馬克思主義的誤解。畢竟，馬克思主義作爲一種唯物

主義的批判，在哈伯瑪斯看來，「其批判的成就，首先在於迫使哲學家承認它的自我意識的貧困，同時接納此洞視：它既不能爲自身提供理性的基礎，也不能由它自己來達成其自我實現。」[16]

當然，在對歷史唯物論作重建時，哈伯瑪斯所採行的是理性重建而非馬克思內在批判方法的進路，但正如前述，理性重建仍可通過重建性知識的「可否證性」來維繫這種批判—自我批判的原則，那麼，哈伯瑪斯這裏反對走存有論路子的重建，其理由就很明白了：走存有論路子的重建仍體現了「第一哲學」的幻構——想要給自己的立論找一終極的、無預設的並因而是不容否證的基礎，而從理性重建的立場來看，重建之知識必須是可予否證的假設，就是說，它的普遍有效性聲稱，是可以通過反覆論辯來加以補救的，否則就是非理性的。上述走存有論路子的重建，既然對它所重建的規範基礎，採取了不容否證的立場，因此就體現了非理性的特徵；又因爲在此種重建中，當我們說，它對重建之規範基礎採取了不容否證的立場時，我們事實上即等於說它對人之具有不變的本質以及此本質結構的內涵預先作了武斷的（並因而非理性的）規定，同時又以此武斷的規定來對人的意義作推衍，因此，儘管這種路子已兼顧到人的社會性、歷史性，而給通過實踐來開顯人性預留了份位，但單就它對人本質的主張所採取的非理性態度這一層面而言，我們仍不得不承認它仍不免忽略了——就理性重建的立場來看——個體通過溝通行動，通過他們相互解釋、相互了解之活動來形構其自身的意義以及歷史意義這一環節的重要性，並因而抹煞了或至少是無法眞正彰顯個體性。換言之，這又意味著，儘管此一重建的本意，旨在顯示人的解放已蘊含在其「客觀本質」中，但它「第一哲學」的進路，卻使得解放似乎只適用於「人」這個集體代名

詞，而不聯繫到個體，甚且可能演變成：在「人的解放」，在「勞動」、「實踐」的前提下，要對個性的自由表現作出重重限制。

如是，走存有論路子的重建，也以不同方式，體現了兩項「正統」歷史唯物論所固有的特徵：非理性與抹煞個體性或至少是無法凸顯個體性，而所以如此，這也關聯到它在方法論上的進路。

三、小　結

基於前述的分析，我們就可以對哈伯瑪斯採取理性重建的立場來重建歷史唯物論作出結論。「正統」歷史唯物論，由於它在方法論上採行了客觀化進路，忽略意義的了解以及對自身基礎採取了不反省態度，以致造成了非理性及壓制個體性的後果，因此哈伯瑪斯在對歷史唯物論作重建時，自然不會再採行同樣的進路。哲學人類學式的重建，儘管在方法論上已兼顧了意義的了解及對自身基礎的反省，但是它「第一哲學」的進路，卻給此一自我反省、自我批判作出了限制，就是說，雖然它已反省到自身的基礎，但它不容否證的立場，卻又以不同形式重蹈了「正統」歷史唯物論的覆轍：對基礎反省本身是不容反省的，結果，它所重建的歷史唯物論也顯示了與「正統」論點同樣的缺點：非理性、抹煞或至少是無法凸顯個體性，這當然也要爲哈伯瑪斯所拒絕。而作爲重建性科學，理性重建正因爲它在方法論上同時兼顧了意義的了解，對自身基礎作反省以及能夠被否證這三項特點，因而在對歷史唯物論作重建時，要爲哈伯瑪斯所採用。

質言之，這也就是說，理性重建，由於它的進路可以同時照顧到意義的了解以及對自身的基礎作出反省，因此，重建的歷史唯物論就不致助長工具理性的氾濫，個體自我開顯的可能性在此也就較有保障，

它也不至於因過度膨脹自己而淪爲一種哲學形上學，「正統」歷史唯物論中所含攝的那種非人的宇宙法則因而得以取消，理性重建又因爲它強調重建性知識的可否證性，因此它就反對那種盲目追求人的「客觀本質」的立場，反對「人的本質」並因而是對歷史的目的作出武斷的、非理性的規定的立場。這就顯示理性重建的立場乃是：人的本質以及人的、歷史的意義是要通過社會中每一成員，在他們的自我解釋、自我了解以及相互解釋、相互了解的溝通行動中互爲主體的決定的。

然則，這樣的立場並不意味著歷史毫無理性的軌跡可循，因爲在前述立場中已暗暗的指出了：每一個體的不可化約性，以及每一個體之自我主張及他們之相互主張，其普遍有效性是可以通過反覆溝通論辯的理性程序來加以證成的。因此對於重建之歷史唯物論，理性重建的立場又可歸結爲這兩項要求：尊重理性及邁向個體解放。

而揆諸事實，理性重建的工作——對規範基礎以及規範結構之發展邏輯的重建——也旨在顯示這兩項要求已內在地蘊含在歷史進化的脈絡中。在此，哈伯瑪斯並不是從社會之意義體系而是從其底層——衍生意義之規則體系中——給我們重建出一種具有普遍性的、邁向溝通理性並因而是邁向個體解放的進化模式，這將是下兩章論述的重點，在此，我們並不擬多加贅述，我們這裏所要強調的是，這樣的重建並不武斷，因爲它是可予否證的，換言之，這就是說，單就方法論的角度而言，哈伯瑪斯重建之歷史唯物論，它所顯示的兩項特徵——邁向溝通理性、邁向個體解放——之所以能夠維繫，究其根本，還在於理性重建這種進路是理性的，這不僅是因爲它具備了意義了解及對自身的基礎能夠反省，而且還因爲它可否證性的特點。

那麼，對於重建之歷史唯物論的特徵作描繪時，我們就不必限於

像前面那樣只是說它從「溝通」、「互動」範疇方面給上層建築凸顯了它的相對自主性；就方法論的層次言，我們還可以進一步指出，上層建築在這兩種可能的特徵——邁向溝通理性及個體解放——中，顯示了它的相對自主性，而這兩項特徵之所以可能，則是因爲重建之方法是「理性的」，就是說，理性重建給此二特徵提供了可能的條件。

註 釋

❶ Jorge Larrain, *A Reconstruction of Historical Materialism* (London: Allen & Unwin, 1986), p. 1.

❷以下有關此一題旨的論述，主要是依據前章既有的論點加以分述，以符合本節的需要。此外，請參考哈伯瑪斯自己的論文："Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind", in *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1973).

❸參見 J. Larrain. *op. cit.*, chap. 2.

❹ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Hebermas* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press,1981), p. 36.

❺ *Theory and Practice.* p. 22.

❻ Antony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology* (Stanford, California: Stanford University Press,1987), p. 229.

❼ *Ibid.*

❽ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, volume I, p. 10 and p. 22.

❾ Antony Giddens, *op. cit.*, p. 228.

❿ J. A. Hall. "Gellner and Habermas on Epistemology and Politics or Need We Feel Disenchanted?", in *Philosophy of Social Science*, 12 (1982), p.390 n9.

⓫ J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?", in *Communication and the Evo-*

lution of Society, translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), p. 14. 然則，此種普遍有效性聲稱仍有其限度，它仍要受限於人類發展的一般狀態，參見 T. McCarthy, *op. cit.*, p. 265.

⑰ J. Habermas, "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*" in *Philosophy of Social Science*, 3 (1973), p. 183. Paul Connerton, *Critical, Sociology: Selected Readings* (Penguin Books, 1978), pp. 19－20.

⑱ C. Fred Alford, "Is Jürgen Habermas's Reconstructive Science Really Science?", *Theory and Society*, 14 (1985), p. 329.

⑲ Michael Schmid, "Habermas's Theory of Social Evolution", in John B. Thompson and David Held (eds), *Habermas: Critical Debates* (London: The Macmillan Press, 1982), p. 172.

⑳ *Ibid.*, pp. 179－80. 也可參見 J. Habermas, " History and Evolution", trans. David Parent, *Telos*. (1979), no. 39, pp. 43－44.

㉑ Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundation of Critical Theory* (N. Y. : Columbia University Press, 1986), p. 264.

㉒ C. Fred Alford, *op. cit.*, p. 332.

㉓ Thomas McCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcomming' of Hemenutics", in *Habermas: Critical Debates*, pp. 59－60 and p. 65.

㉔ *Ibid.*, p. 60.

㉕ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 353.

㉖ J. Habermas, "A Reply to My Critics", in *Habermas: Critical Debates*, pp. 277－278.

㉗ N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass., 1965), pp. 18－21.

㉘ *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 278.

㉙ 黃瑞祺，《批判理論與現代社會學》(台北：巨流，一九八六年)，增訂版，頁 241。

㉚ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume I, pp. 66－67.

㉛ 黃瑞祺，前引書，頁 51。

❺ Cf. *The Theory of Communicative Action*, volume I, pp. XV－XVI.

❻ J. Habermas, "History and Evolution", p. 18. 當然，此種普遍有效性聲稱是相對於歷史—詮釋的立場而言，它仍有其限制。參閱註❶。

❼ David Held, *Introduction to Critical Theory* (London: Hutchinson & Co., 1980), p. 327.

❽ 參見 J. Habermas et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. Glyn Adey and David Frisby (New York: Harper & Row, 1976). "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*", pp. 158－161.

❾ "A Reply to My Critics", p. 277.

❿ R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School* (Berlin: Mouton Publisher, 1985), p. 6.

⓫ Albrecht Wellmer, "Communications and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory", in John O'Neill (ed.), *On Critical Theory* (N. Y.: The Seabury Press, 1976), p. 236.

⓬ *Ibid.*, p. 235.

⓭ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Becan Press, 1971), pp. 28－29. Habermas: *Critical Debates*, p. 224. 也可參見 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity－Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), pp. 76ff.

⓮ Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete*, trans. Karel Kovanda and James Schmidt (Dordsecht, Boston: Reidel, 1976), pp. 136－137.

⓯ Gajo Petrović, *Marx in the Mid－Twentieth Century* (N. Y. : Doubleday, 1967), p. 78.

⓰ Douglas Kellner, *Heabert Marcuse and the Crisis of Marxism* (London: Macmillan, 1984), pp. 59－60.

⓱ *Theory and Practice*, p. 201.

⓲ *Ibid.*, p. 202.

⓳ *Knowledge and Human Interests*, pp. 29－30.

⑫馬克思，《關於費爾巴哈的提綱》，《馬恩全集》，第三卷，頁 5。

⑬馬克思、恩格斯，《德意志意識形態》，《馬恩全集》，第三卷，頁 43。

⑭ James Miller, *History & Human Existence: From Marx to Merleau－Ponty* (Berkeley: University of California Press, 1979), pp. 27－28.

⑮ Syla Benhabib, *op. cit.*, p. 215.

⑯ *Theory and Practice*, p. 201. cf. Barry Swart, *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis* (London: Rouledge & Kegan Paul, 1976), pp. 181－182.

第4章
溝通、自我層次的理性重建

哈伯瑪斯以歷史唯物論作爲一社會進化理論來加以重建時，這種重建的進路，依柯柏格的觀點，可以分爲三個分析層次：互動—溝通的（interactive－communicative）層次、認知—情感的（cognitive－affective）層次以及社會—結構的（social－structural）層次。這三個不同的分析層次，在經驗層面上又反映爲三種相互作用、相互穿透（interpenetrating）的實在（realities）：溝通、自我與社會。哈伯瑪斯的重建是要在此三種實在界域內，掌握根植於其中的發展邏輯。就是說，可以從發展的觀點，來對溝通、自我與社會三者的結構作一種層級的安排，因此，柯柏格說：

> 對他〔哈伯瑪斯〕而言，任何完整的社會研究都必須照顧到溝通、自我與社會三重結構間的彼此互動❶。

柯柏格的論點儘管中肯，但也容易產生混淆。就溝通層次而言，首先，它會使人誤以爲哈伯瑪斯溝通理論的工作只關切到互動—溝通層次的發展邏輯——對人們基本溝通能力所做的「垂直的」（vertical）重建，從而忽略了他對此基本能力所做之「水平的」（horizontal）重建（關聯到「規範基礎」的問題）❷。後者不僅也與歷史唯物論重建有關，而

且在溝通理論中佔有更基本、更關鍵的位置。其次，從歷史唯物論重建角度來說明溝通理論的工作時，這樣的提法，固然可以使人們注意到二者的密切關聯，但也容易使人忽略了溝通理論本身所具有的獨立意義：

> 在發展歷史唯物論的同時，我〔哈伯瑪斯〕還致力於一種溝通行動的理論，然則這不是出於巧合。雖然這種溝通理論所要解決的比較是哲學性的問題——關於社會科學之基礎的問題——但是我認爲它密切地關聯著與社會進化理論有關的問題❸。

這裏所謂「社會科學之基礎的問題」主要就是指前述「水平的」重建。如是，爲了避免混淆並多少維持溝通—互動層次重建的獨立意涵，我們有必要將它從歷史唯物論重建中分離出來，單獨處理。

至於個體—自我（或認知—感情）方面，歷史唯物論原先對此層次的分析並未忽視，但是由於受其分析進路、範疇架構的影響，以致這一面向並不明顯（詳見第三節），更何況馬克思原先也未曾給個體—自我層面建構一發展邏輯，因此，爲了避免使讀者含混起見，這一層次的分析也宜獨立處理。

最後，再就歷史唯物論之主要部分——社會—結構層次的分析而言，除了發展邏輯外，它還有許多基本概念和假定需要重新表述，因而也不宜只爲了照顧此三重結構間的彼此互動而忽略了後面這項工作的意義。

那麼，爲了兼顧柯柏格提法的優點並避免其混淆起見，在這裏，筆者擬採取這樣的分析策略：將社會—結構層次的分析視爲歷史唯物

論的本題，而對溝通及自我層面的重建則另闢一章分節處理，以之作爲歷史唯物論重建的準備階段，並特別強調這部分的說明是就其關聯到社會進化理論的建構而言。又鑒於互動—溝通層次的重建乃是自我及社會層面重建的基礎，因此筆者除了在每一層次作分論時會對彼此的關聯有所照應外，筆者還準備就溝通理論之引進對歷史唯物論在自我及社會層面重建的意義作一綜論，這就構成了底下第一節的主題。

第一節　溝通典範與勞動典範

溝通理論與歷史唯物論的關聯，概言之，有三個方面：

(1)從溝通理論出發，重新界定並修正歷史唯物論關於社會進化的基本概念及假定。

(2)對歷史唯物論規範基礎的重建，若無此項基礎，社會進化就失去了最後的判準。

(3)關於溝通之發展邏輯的重建，這聯繫到自我及社會層面發展邏輯的重建。

這三方面的工作，其細節部分，將留待以下的章節作處理，這裏，筆者只擬從總的方面來概括其意義❹。

就馬克思主義的理論傳統言，哈伯瑪斯的這項努力涉及了對「科學主義」及「歷史客觀主義」(historical objectivism)——考茨基的進化理論及「辯證唯物論」(Diamat)的拒絕❺。正如我們前面所理解的，哈伯瑪斯認爲這種「科學馬克思主義」的傳承，乃是歷史唯物論的自我誤解，把「互動」、「溝通」向度化約爲「勞動」。因此，在此引介溝通理論的意義即在凸顯人類歷史進化過程中通過語言爲中介的「溝

通」、「互動」向度。但是究其實際，哈伯瑪斯這項努力其意義尚不止此，它還意味著：即使是工具性行動也必須植基於符號的互動。哈伯瑪斯先前的一段話可以作爲這種論點的註腳：

> 工具性行動……作爲社會勞動，也植基於互動的網路，並因而要依賴使合作成爲可能的基礎——溝通的邊界條件。即或拋開社會勞動不論，孤零零個人使用工具的行爲也要依賴符號的運用，因爲去滿足動物性驅力的直接性，使得不去對可指認的對象創造距離——這由命名意識（naming conciousness）來提供——就無法予以節制。就是孤零零個人的工具性行動也是獨白的行動❻。

既然「孤零零個人的工具性行動也是獨白的行動」，也離不開語言，那麼在論及社會進化時，社會主體的工具性行動自然也要「植基於互動的網路」，這裏當然不是「獨白的」而是「互爲主體」的行動。這種「互爲主體」的行動作爲一種基底性的社會行動，從更廣的脈絡來看，它又體現了如下的意義：對傳統「主體哲學」（philosophy of the subject）或「意識哲學」（philosophy of conciousness）的拒絕。而從馬克思主義的傳承來看，就是要引介一「溝通典範」來取代原有的「勞動典範」，簡言之，這裏所堅持的論點，乃是哈伯瑪斯從知識論的角度來對馬克思主義作觀照時，發現了歷史唯物論的自我誤解，而現在他要走溝通理論的路子來重建歷史唯物論，典範的轉折乃是對這種新路子的最具概括性的描述。當然，不僅對「正統」馬克思主義的禁忌而言，這是一項重大的突破，而且就是在「西方馬克思主義」乃至「批判理論」的脈絡中，這也是一項重大的轉折。此一轉折的來龍去脈，這裏

先予交代，並通過以下各節的論述及下章對社會層面重建的說明來證成此論點。

關於「溝通典範」的引進，有兩條主要的線索是必須掌握住的：「主體哲學」的拒絕與規範基礎的問題。我們先就第一點來說明。

一、主體哲學的拒絕

我們知道，在「批判理論」的傳統中，最核心的理念就是相信：唯有通過人的理性的運用，方能達成道德的自主性、道德的落實、公義 (public justice) 和進步。就此而言，他們是承續自霍布斯 (Thomas Hobbes) 到康德這些大師的理想，但是他們又進一步整合了黑格爾、馬克思的觀點——作爲自主的主體，人並不是一種像笛卡兒哲學中所主張的孤立的自我(isolated, cartesian ego)，相反的，他是一種在社會、歷史處境中，具體的、能夠體現自身的自我。因此，早期法蘭克福學派的成員就循著這種新的進路，將他們所抱持的啓蒙的理想，進一步延伸到對阻礙它落實的物質和社會條件加以批判。在此，黑格爾對康德的批判，爲他們揭示了以下的意義：純粹理性批判必然要發展爲一種關於人類精神的現象學，也就是關於理性的歷史和發展的向度。而另方面，馬克思對黑格爾的批判則啓發了反省主體(reflective subject)到生產主體 (productive subject) 的轉折。通過此轉折，現在這種構成人的以及其理性的基本成素，就把人界定爲一種勞動的動物 (animal laborans)：不是靠反省而是靠勞動才使我們脫離自然，成其爲人——在這種勞動哲學中，反省只意味著勞動主體創造的想像 (creative imagination)。這種被霍克海默理解爲「物質建構的實踐」(material-constitutive praxis) 之「生產」概念，一反黑格爾的主張，承認精神與

自然的差別：自然不是「精神」的流出 (emanation)，而是那些爲人類主體所形塑、所改造之客觀條件的總體。然而，這種一方面回到康德所強調的精神與自然的差別，以及另方面強調知識主體能動性的新轉向，基本上仍未跳出主體哲學的範圍，從笛卡兒通過黑格爾所發展的這種意識哲學(在黑格爾、馬克思言可稱爲主體哲學)，其關注焦點始終擺在有意識之認識主體對於其認識對象的作爲 (act) 和成就上❻。這點在黑格爾就表現爲作爲歷史主體之絕對精神 (Geist) 自我體現的活動，通過此活動它創造了歷史—客觀的世界，並在此外化(externalization)以及外化的揚棄過程中，伸展自身並致其復和(reconciliation)，換言之，主體是在對其自我生成之條件的反省過程中達到復和。馬克思也未跳出此模式，只不過他以勞動的人取代了絕對精神——在資本主義社會就是無產階級。勞動主體通過其能力的伸展就形成了歷史，而最終地由此主體對其對象化 (objectification) 產品的重新佔有 (reappropriation)而致其解放。就此角度而言，馬克思和黑格爾一樣，都是從一種自我實現(自主性作爲自我實現)的模式(model of self－actualization) 出發，他們假定了一種知識論上自我通透的 (self－transparent)、集體性的單一主體 (collective singular subject)，此主體似乎已充分掌握了極其明確的關於自我實現的知識，因而描述其活動的用詞總不外乎「自我彰顯」、外在性的「體現」、「改造」(transformation) 或「佔有」等。這種集體性的單一主體可以避免傳統主體哲學孤立自我的困境。正是在這裏，馬克思從其自我實現的模式出發，批判資本主義社會中把勞動化約爲工具性行動，以及把人際關係，亦即溝通行動，化約爲策略性行動。但是，也正因爲此集體性的單一主體，以及局限於此自我實現的模式，而使得溝通行動無法作爲此主體哲學的基

本特徵。換言之，它抹煞了溝通自我互爲主體的多數性(intersubjective plurality of communicative selves)，也就是它觀照不到這種實踐向度：個別主體基於以相互了解爲取向，通過語言中介的溝通來辯解自己的觀點，並藉以形成公意（public opinion）[8]。馬克思的「勞動典範」是取向於自我實現而不是相互了解，缺乏一種溝通倫理（communicative ethics）而以武斷方式指定歷史眞理代理人（agent）的主體哲學，它有如下的缺失：

(1)將無產階級視爲歷史眞理的代言人或判準會造成嚴重的政治後果——集體單一性的政治學(politics of collective singularity)，就是說它可能會演變成某一團體或組織冒用全體之名而行獨裁專制之實。

(2)強調勞動主體對其對象化產品的重新佔有，這種自我實現的模式肯定了生產力的發展（通過科技進步及勞動組織的改善等）爲解放提供了主、客觀條件，如此它就無法說明晚近資本主義社會中，作爲工具理性之科技理性過度膨脹的反面作用。尤其在「正統」馬克思主義科學主義的理解下，基於這種「勞動典範」的歷史唯物主義本身也成爲助長工具理性的根源。

盧卡奇曾針對第二項缺失而修正了馬克思對當代科學的評估[9]。誠然，經由技術的進步，科學與生產力發展越來越具有密不可分的關係。但在科學主義的自我了解下，把客觀化知識的限制等同於知識的限制，如此一來，科學同時也扮演了意識形態的角色。從盧卡奇的立場來看科學的這種實證主義式的狹隘了解，正是資本主義社會中普遍物化傾向的一種表現。而另方面，盧卡奇又強調這種普遍的物化仍要受限於「它自身之形式主義」，就是說要受到它自身理性之形式特色的限制。在此他依賴一種「總體性」的觀念以及「無產階級乃是歷史中

主體、客體的同一」來保證無產階級意識可突破此「物化」的宰制，這是回到黑格爾的客觀觀念論(objective idealism)，依據其邏輯的必然性來保證此復合●。如果我們從一個更廣的脈絡來看此問題，可以這麼說，盧卡奇提出「物化」(reification)這個概念對應韋伯理性化的「牢籠」(iron cage)，來爲馬克思辯護，而晚近科技理性過分膨脹的問題也得以至少是在表面上接聯上「物化」的概念。在此同時，他又回到黑格爾的路子，依恃一種預設的復合來克服「物化」的困境，用以證成馬克思關於無產階級作爲解放代理人的神話。照盧卡奇的說法，無產階級意識之所以體現了這種預設的復和，是因爲它具有總體性，也正因爲此項理由，故它優於資產階級意識的片面性、狹隘性。又由於這種階級意識，並非指日常生活中工人階級所具有的現實意識，而是指由於它的階級地位和歷史作用所「應有」的那種意識，它就無法由現實之工人階級來體現，而盧卡奇將它歸諸於黨●。這就回到前述批判馬克思「勞動典範」的第一項缺失：集體單一性的政治學。對於這種集體單一性的歷史主體，早在一九三七年，批判理論家就開始懷疑，逐漸的，他們不再說普羅階級，而把批判意識的個人，視爲歷史變遷的代理人或正確知識的代表●。而對於黑格爾的邏輯學他們也不寄予信任，這不僅因爲理論的原因，也還由於歷史的發展不符盧卡奇的見解：羣衆主觀的自然越來越墮入理性化的漩渦而非抵抗它。但對此現象的說明，卻使霍克海默及阿多諾(D. Adorno)在《啓蒙的辯證》(*The Dialectic of Enlightenment*)●中進一步深化了物化的批判，並把工具理性擴大爲關聯到整個世界—歷史文明過程的範疇，也就是把物化追溯到不僅是資本主義而且是整個「人化」(humanization)過程的開端。經由此一轉折，啓蒙的理想——通過理性來實現自主性、正義、進步

——逐漸成空響。

在《啓蒙的辯證》中，霍克海默及阿多諾，預設了這樣一種自我，它畏懼那種「會危及其自我同一性之延續」的內在(自然)的衝動(urge)[18]，而在形構其自我同一性（indentity formation）時，則還揭示了一種對邊界模糊（blurring of boundaries）的病態性抵制；這種基於對吞沒（merger）的恐懼而去追尋自主性的結果是：達到了主體的自主性，但在自我保存（self－preservation）的前提下犧牲了自我表現、自我實現。在此，人類最初源自於對自然的恐懼就被兩位作者詮釋爲對「吞沒」的恐懼和對「他在性」（otherness）的病態性抵制，並將此病理由當代社會投射到人類歷史的開端。如是，人對自然的關係史，就不是像前述「勞動典範」所顯示的是一種解放力量或人類社會進化力量的伸展。生產力的發展，對自然控制能力的增強，並不會減少對人的宰制，相反的，對自然宰制的越理性化，社會宰制相應的就越講求、越不容易分辨。對自然的征服是以犧牲的內化（internalization of sacrifice）爲代價。勞動是慾望的昇華(sublimation)，在其中慾望被轉化爲對象化的產品，這種對象化活動，並不是一種自我實現的活動，相反的，它是一種對恐懼的反應並因而造成了對內在自然的控制、壓抑，於是就得到這樣的結論：對象化不是自我實現而是僞裝爲自我肯定的自我否定[19]。基於同樣的理由，文化的任務也是針對恐懼「他在性」及維繫自我同一性而定。「理性」就是完成此任務的工具。它是賦予名稱之自我（name－giving self）的狡智（cunning）。理性通過語言，把對象和其概念、自我和對方(the other)、自我和世界分割開來，又通過語言的化約作用征服了外在性(externality)。當文化發展，以概念取代了符號（symbol），這時「存在的多樣親和性」（the multitudinous

affinities between existents) 就被化約爲一方面是賦予意義的主體，另方面是無意義的客體[12]。這樣說來，世界的祛除神話或除魅 (disenchantment) 不是從傳統過渡到現代才開始，而是從符號過渡到概念即已開始。通過名稱和概念，理性進行其抽象作用。抽象可以掌握具體，是因爲它可以把具體化約爲同一 (identity)，並藉此清除了對方的他在性[13]。如此，西方理性的深層結構同時也是其問題根源的就是「同一性邏輯」(identity logic)。

霍克海默和阿多諾對工具理性的批判顯示了下列兩點意義：

(1) 聯繫到前述對無產階級作爲歷史代理人的不信任，他們的批判完全排除了傳統馬克思主義 (包括早期「人本主義的馬克思主義」) 通過「勞動典範」來說明人類社會歷史的進化，這意味著從唯心主義的反省主體轉換到唯物主義的生產主體，對他們而言，並未給予眞正的抉擇。

(2) 在他們對理性之歷史進程的闡述中，運用了心理分析 (psychoanalysis) 的概念，把自然分爲外在的自然和內在的自然或主觀的自然，這點給馬克思主義的社會歷史分析添注了新的向度，預示了哈伯瑪斯歷史唯物論的重建必須同時照應到客觀世界、社會世界與自我的內在世界，這也充分說明了溝通行動理論對於重建的貢獻。

二、規範基礎的問題

工具理性的批判也給在「主體哲學」籠罩下的法蘭克福學派的馬克思主義造成了重大的困境，爲了能清楚說明此困境我們將列點分述如後：

(1) 誠然，如果理性物化的歷史可以追溯到人化過程的開端，那麼

理性的主體就從歷史中被剔除掉了，如此，批判理論本身在歷史實在（histórical reality）中的基礎又何在呢？[18]或就「勞動典範」而言，它的自我實現的模式本來已蘊含了一種在未來，關於歷史主體將重新佔有其勞動產品的概念，而得給馬克思主義者的批判提供「應然」（ought to be）的依據，亦即給其歷史唯物論提供規範基礎。但是既然對象化不是自我實現，自我實現只是自我否定的僞裝，簡言之，在「自我保存」的前提下，自我實現的模式保不住其規範內容，反而又淪爲意識形態，那麼批判理論又何以獨能倖免？他們如何來證成自己的規範基礎從而重新肯定啓蒙的理想？或是說如果他們仍要堅持自己是馬克思主義者，在排除「勞動典範」並拒絕其規範內容後，馬克思主義的規範基礎又應如何證成？

(2)對於上述問題的答案，在霍克海默及阿多諾的理論中只能有這樣的回應：他們給自然假定了一種解放的角色——通過對自然的「模倣」(mimesis)以重建人和自然以及人和人之間的和諧關係，但又無法通過反覆論辯的方式（discursively）來建構一套有關「模倣」的理論以闡述此「眞理」概念：因爲基於對「同一性邏輯」的批判成果，語言本身也要受到概念的詛咒，它會在命名過程中壓抑對方[19]。這結果是「霍克海默和阿多諾把理性縮小爲模倣的『非理性』(irrationality)」，在其中，取消了復合的承諾，使得證成規範基礎的問題在此得不到答案[20]。

(3)法蘭克福學派是通過「政治經濟學批判」來理解馬克思主義，那麼「政治經濟學批判」是否可以提供一條可行的出路呢？依哈伯瑪斯的觀點，馬克思在那裏採取了「內在批判」（criticize immanently）路子，他所依據的是資產階級「現代自然法和政治經濟學理論的規範

性內容」，而經過工具理性批判，這種「資產階級意識已經變成嘲諷式的見解了」，「它的具有約束力的規範性內容已被徹頭徹尾的掏空了」，如此一來，內在批判就行不通了●。

(4)在《知識與人類的興趣》一書中，哈伯瑪斯曾從知識論的角度，在排除哲學人類學的人本質概念的前提下，依據費希特的反省哲學給馬克思歷史唯物論的「勞動」範疇衍生出「反省」「互動」的向度，是否這裏也可以給我們提供規範的基礎？筆者以爲，這只是迴避了「物種本質」(essence of species) 這種哲學—形上學的提法，究其實際它仍然包含了前述「自我實現」的模式，是故它仍陷於主體哲學的範圍，獨白式的 (monological)、前語言的 (prelinguistic) 反省固然可以衍生出規範性內容 (如果不被其「勞動哲學」所化約的話)，但無法客觀地證成它，因此規範基礎也就無法有著落。

如是，規範基礎的問題就造成了批判理論的困境，規範基礎的問題得不到解決，不僅眞理、規範失去了憑依而且啓蒙理想的自主主體也四無依傍。如此歷史本身何以能說得上是「進化」也要成爲質疑的對象，歷史唯物論不僅不能成爲診斷時代的依據，它本身也要接受診斷。正是在此困境下，哈伯瑪斯引進了他的「溝通典範」。在他看來，這一轉折並不偶然，因爲前述有關「模倣」自然的「準則」(code) 已經走到了互爲主體的路子了——一種「靜態的互爲主體性」(intact intersubjectivity)，就是說已經能夠以自由承認 (free recognition) 爲依據來維繫相互了解的相互性 (reciprocity) ●，只是困於他們自己研究的成果，這觀點並未採取語言的轉折，亦即從語言之使用 (language－in－use) 的分析著手來證成批判理性的規範基礎。那麼，對應於傳統主體哲學的困境，這種採取了互爲主體進路的「溝通典範」的意義及

特點究竟何在呢？爲了方便討論的進行在此可暫時作出如下的歸列：

(1)眞理的概念乃是以研究者社羣中反覆論證的溝通模式（a discursive communicative model of argumentation among a community of instigators）爲依據。亦即不是像傳統的眞理觀，只以對象本身作爲眞理最後的憑依。

(2)規範的合法性意味著規範是通過溝通達致的，並且是出諸理性的論證（rationally motivated arguments）。

(3)自主性不再被理解爲康德式的自我立法（self－legislation）或黑格爾、馬克思的自我實現乃至霍克海默與阿多諾的與「他在性」復和。反之它是指採取普遍主義立場（universalist standpoint）之能力及行動。

(4)反省也不再意味著笛卡兒式的我「思」（cogitation），或「勞動典範」中人這個主體的創造性的想像，而是進入論證過程的推論能力以及容納接受他人立場的能力。換言之，反省不再只是被理解爲「獨白的」或「前語言的」形式了[16]。

以上綱領式條列的內容顯示，相對於「勞動典範」，「溝通典範」的採納，使得原先把「對象化」活動視爲自我及社會生成的首要活動這種關注轉變成對取向於相互了解之溝通行動的關注，而所謂「社羣」，所謂「通過溝通達致的」、「採取普遍主義的能力及行動」以及「容納接受他人立場的能力」，這都暗暗指示「勞動典範」中，作爲歷史主體的集體性之單一主體也爲「人的多數性」（human plurality）所取代。也就是說我們行動的意義並非已自我通透，而是具有「解釋上的未決定性」（interpretative indeterminacy），通過與他人的互動，通過相互解釋，行動的意義才能被揭露，這是一永不終止的過程，同時在此經驗中也就體證了多數性的經驗：每一自我與其他自我有差異而又同

一，不同於他人而又與他人有統一點。正是這種溝通行動的經驗使得一種依理性論辯形成之合理共識爲基礎的民主政治，也就是以溝通倫理爲其依據的民主政治得到了肯定，社會進化也就因而找著了定向的依據，儘管在此其發展邏輯尚不清楚，而對於規範基礎的證成也還有待進一步的澄清。

第二節　溝通理論與規範基礎、規範結構之發展邏輯的重建

一、溝通與社會進化

通過對人們語句使用之規則意識的分析，哈伯瑪斯的溝通理論，試圖重建人類的溝通能力，重建溝通的一般預設和爲規範、價值之正當性辯護的一般程序，這對於作爲社會進化理論之歷史唯物論而言，依筆者看來，有下列的意義：重建了它的規範基礎，同時在此規範基礎上所建立的溝通能力的發展邏輯又是重建社會規範結構之進化的重要依據。然則爲了說明它，這裏首先應回答的問題是：哈伯瑪斯所建構的這種溝通理論，在什麼分際下可能發展爲一社會進化理論？哈伯瑪斯的一段話，或許對此問題有部分解答：

> 透過語言而建立的互爲主體性的結構（structures of linguistically established intersubjectivity）……乃是社會體系和〔通過社會化而形成之〕人格體系的條件，社會體系可以被視作溝通行動的網絡；人格體系則可從言說和行動能力方面

> 來觀照。如果就其一般特徵著眼，來考量社會制度和社會化個人的行動能力，那麼就會面臨到相同的〔通過語言而建立的互爲主體的〕意識結構[28]。

哈伯瑪斯這段話顯示了語言與社會之意識結構的關聯，但仍未澄清語言與「社會進化」有何關聯。爲了充分闡述這項主題，筆者認爲有必要在這裏對他的溝通理論作一簡要的摘述與說明。

對哈伯瑪斯言，所謂溝通能力 (communicative competence) 是指在溝通中，作爲一參與者的言說主體，除了文法能力外，必須具備的「言辭 (speech) 和符號互動 (角色行爲) 的基本資才 (qulification)」[29]。就理想化角度言之，這是指理想說話者駕馭 (master)「理想言辭情境」(ideal speech situation) ——完全排除溝通內外障礙的言辭情境——的能力[30]。而從具體角度言之，則指在某一語言情境中，講某一句話適當不適當，別人能否接受的能力。在此，「理想言辭情境」只能被預期 (anticipate) 著，就是說，溝通能力並不就等於在現實中建立「理想言辭情境」的能力，理想言辭情境在此只是「必然地蘊含在潛在的言辭結構中」[31]，這就給「系統扭曲的溝通」(systematically distorted communication) 提供了考察和批判的尺度。

霍克海默和阿多諾，他們只看到語言作爲工具，化約對象之「外在性」以維繫自我同一性的功能及不當，卻忽略了在語言中此種功能的履行也還體現在語言的另一層次，按哈伯瑪斯之見，在此，語言的不當使用 (系統扭曲的溝通)，是可依其預期之「理想言辭情境」加以判定並可依一定程序加以避免。

早先，在〈論系統扭曲的溝通〉[32]一文中，哈伯瑪斯曾將語言溝

通區分爲兩個層次（或兩種功能），我們可以如此來指稱它：(1)經驗—指涉的層次(empirical－referential level)；(2)溝通之自我揭示(communicative－self－disclosing)的層次。在前一層次：「語言的分析使用(analytic use)，容許我們將對象加以同一化(因而將特殊項目加以範疇化、給元素(elements)加以分類……)」；而在後一層次，語言的反省使用(reflexive use)則給言說主體和語言社羣(language community)間確保了這種彼此相互承認的個人與個人間的關係，而相互了解的互爲主體性，就在此關係中得以發展並維繫，自我同一性也因而得到保證[40]。這種關係在前述語言的分析使用中是無法充分呈現出來的，之所以會如此，是因爲：

> ……互爲主體性並不是這樣一種通素(universal)，依據此通素，個人可以像元素一樣加以分類，相反的，這種存在於我（自我）、你（他我）和我們（自我和他我）之間的關係，只是依據一種分析得來之弔詭的成就而建立的：說話使他們自己同時扮演了兩種不同的對話角色，由此來確保自我同一性及團體同一性。在對他我的關係中，自我主張了他與對方的絕對的非同一性(absolute non－identity)；然而，只要每一方都承認對方是一個自我，也就是說，一個可以把自己指示爲「我」的不可任意替代的個體(a non－replaceable individual)，那麼，在此同時雙方又都承認了彼此的同一性。再者，這種聯繫著雙方的相互性因素(我們)，一種集體性，在對其他團體的關係中又主張了它自身的個別性(individuality)，這意味著，在個人與個人之間所建立的這種弔詭關係，同樣的

也在互爲主體聯繫之集體這個層次上建立起來了[30]。

如是，在哈伯瑪斯對語言社會化功能的分析中，顯示了這樣一種層次，在其中，自我同一性並不必要是對對方自我同一性的否定，從而也就不致最終地引致對作爲我之自我同一性的否定。又由於相互了解的互爲主體性，在言說主體方面，不可能沒有「相互自我表象」(reciprocal self－representation)而能繼續維持下去，因此，語言的分析使用又必然要植基於語言的反省使用[31]。溝通之自我揭示層次的這種優位性，就進一步保證了通過語言轉折來突破作爲自我否定之工具性理性的困境。在此同時它也給作爲社會進化理論之歷史唯物論重建的兩項主題——不僅是「互動」範疇對「勞動」範疇的相對獨立性，而且是後者之植基於前者——預留了份位。

二、眞理聲稱與正當聲稱作爲社會進化的指標

由上，溝通理論與社會進化理論可以掛勾，故而，當哈伯瑪斯正式發展其「普遍語用學」(universal pragmatics) 時，對於語言的這種指涉—溝通的區別特別予以觀照，並進一步的拓深了它與社會進化理論的關聯。在這裏，它就表現爲「言辭的雙重結構」(double structure of speech)。

以奧斯汀(J. L. Austin)的研究爲依據，哈伯瑪斯將言辭行動(speech act)——語言溝通的基本單位——區分爲意思要素(illocutionary component)和命題要素(propositional or locutionary component)這兩個層次；通過意思要素，說話者和聽話者之間就建立起使彼此可以達成相互了解的關係，因此，所謂意思力(illocutionary force)即代

表言辭行動在建立人際關係方面的能力——語言的互動使用（interactive use）；而另方面，通過命題要素，溝通雙方得以在意思要素所建立的關係上傳遞某些訊息——語言的認知使用（cognitive use）。而前述言辭行動的這兩個層次——互爲主體層次及命題內容的層次，就構成了「言辭的雙重結構」，一般言之，溝通至少是在此二層次上進行。依哈伯瑪斯的看法，這種雙重結構就顯示日常語言（ordinary language）所先天具有的反省性或自我指涉（以及自我澄清）的特性：

> 自然語言的這種特殊的反省性，首先就在於他併合了一方面是內容的溝通——以一種客觀化的態度來進行，以及另方面是達成了溝通內容之了解的關係面向的溝通——以一種做爲的態度（performative attitude）來進行[9]。

這種自我指涉和自我澄清的反省性，正是哈伯瑪斯要從溝通行動（而不從工具性行動）去找尋社會進化之理性依據的緣故。然則，社會又如何通過此溝通理性來達成它自身的進化呢？爲了解答此一問題，我們還必須對前述「言辭的雙重結構」作進一步的剖析。

以此雙重結構爲依據，言辭行動便可分爲兩類：指述的（constative）言辭行動和規約的（regulative）言辭行動。前者指語言的認知使用，它「凸顯了說話的命題內容」；後者指語言的互動使用，它「凸顯了人際之間建立起來的關係」。此外，哈伯瑪斯又補充了關聯到主體意向之眞誠性（veracity or truthfulness）的表意的（expressive）言辭行動，以及關聯到文法、語法的言辭意義的可理解性（comprehensibility）[10]。對應於上述四種言辭行動，又有四種實在界域（domains of reality）：外在自然（對應於指述性言辭）、社會（對應於規約性言辭）、內在自

然（對應於表意言辭）以及語言本身（對應於溝通言辭）。至此，溝通能力就被界定爲將語句適當地應用於其他三種實在界域的能力[15]。通過對此實在界域的區劃，主體就完成了它自身的邊界系統[16]，質言之，完成了它自身的同一性。這不僅適用於個體層次，也同樣的，一如前述，適用於互爲主體聯繫之集體層次，因此，可以這麼說，社會體系，也正是在此區劃界域的過程中，維繫了集體的同一性及社會的整合（social integration）。這種通過溝通而維繫社會整合（及同一性）的能力，就反應在社會集體分享之意識結構中，如果社會意識結構的改變，進一步顯示了減少「系統扭曲溝通」的理性潛力，換言之，通過溝通來區劃實在界域的能力提高了，社會制度中體現了一種以益增反省性的方式來維繫其自身之同一性的能力，那麼，我們就可說社會是進化了。不過這裏還有一個重要的環節要交代，就是說進化與否仍要通過有效性聲稱（validity claims）的中介。

依哈伯瑪斯的觀點，在前述四類言辭行動中，有四項不同的有效性聲稱分別被凸顯：(1)眞理聲稱(truth claim)——命題內容是眞的；(2)正當聲稱（rightness claim）——言辭行動是正當得體的；(3)眞誠性聲稱（truthfulness claim）——言說主體的眞誠性；(4)可理解聲稱（comprehensibility claim）——言辭意義的可理解性[17]。這其中，眞理聲稱與正當聲稱對於社會的進化最爲關鍵，溝通理論與社會進化理論的進一步關聯，也正是在這裏被揭露：

> 在取向於了解的行動中……物種必須通過勞動和互動，這就是說，它還要憑藉著可能是眞的命題和需要加以辯解爲正當的規範來保住它的生命[18]。

換言之，也就是生產和社會化這兩個社會進化的指標，都要通過承諾眞理 (admit of truth) 和需要辯解的這類言辭行動來中介，因此，語言之互爲主體性的結構不僅是溝通行動而且是工具性行動的成素 (constitutive) ●。歷史唯物論重建所顯示的「溝通」、「互動」向度的首出性，在這裏是通過言辭行動及其有效性聲稱的中介來凸顯；這還有進一步的意涵：歷史唯物論作爲社會進化理論，其規範基礎的重建也要在此脈絡中探尋，質言之，也就是：證成了眞理聲稱和正當聲稱的判準同時也就是對歷史唯物論之規範基礎作了重建。然則，哈伯瑪斯對此一共同判準是如何證成的？何以對於其他兩項有效性聲稱可以置之不顧？這尙有待進一步的澄清。

三、規範基礎的重建

由於，任何一項言辭行動，儘管凸顯的項目容或有所差異，都同時預設了前述四項有效性聲稱，它們因而構成了言辭之理性的一普遍的結構。因此，當任何主體進入溝通歷程中去執行言辭行動時，他「總是已經」(always already) 默默地舉出了這四項「有效性聲稱」，並且預設，它們如果受到挑戰時是能夠加以辯護的。一當在溝通行動中，參與者對言辭行動的某一項有效性聲稱有所懷疑，這時就必須進入理性討論，以謀補救之道，俾使溝通不致中斷。因此理性討論的時機乃指那些「總是已經」爲我們所素樸地假定了的背景共識 (background consensus) 成問題時，就是說不再視爲當然時，我們就藉著理性討論的反覆論證，以達成共識而又回到正常的溝通脈絡。構成背景共識的四項有效性聲稱中，可理解聲稱是在解釋、翻譯、語意的澄清等作爲中凸顯出來，而溝通參與者的誠意也無法單憑理性討論來凸顯，終究

言之是要通過言行一致來取信於對方。因此只有眞理聲稱和正當（或規範）聲稱被詰疑時才需要藉著反覆理性討論來補救，以提供理由（ground）或予以證成（justify）[9]。在此，理性的討論是指這樣一種溝通形式，它從經驗和行動的脈絡中抽離出來，只有成問題的有效性聲稱是唯一討論的目標，除了「較佳論證」（better argument）的力量及共同追求眞理的動機外別無其他考慮[10]。

如果受到詰疑之有效性聲稱經得起此種理性討論的考驗，它就是眞正的共識、合理的共識（rational consensus）或出諸理性的共識（rationally motivated consensus），反之，它就是一種假共識（false consensus）或反映爲扭曲溝通的假意識。由於人們在參與理性討論時，就已經假定了眞正的共識可以達成、我們能辨別「眞共識」與「假共識」，並且假定理性討論所達成的共識是「較佳論證」力量所促成[11]。這個假定之所以正確，是因爲不如此就會犯了阿貝爾（Karl－Otto Apel）所謂「做爲的矛盾」（performative contradiction）[12]。而理想言辭情境則是哈伯瑪斯對此假定的精心構作（elaboration）：要求所有參與者都有相對的機會來選擇及運用言辭行動，有相等的機會來擔任對話角色，如此才能排除溝通內外之限制[13]。它雖然是違反事實的（counterfactual），卻是在所有溝通中都「預期著」，並因而是有作用的（effective），可以成爲「實際上所達成之共識的判準」、「語言溝通的規範基礎」[14]。

給言辭行動接連到理想言辭情境，哈伯瑪斯的普遍語用學就在這裏給眞理聲稱及正當聲稱的共同判準作了定位。又因爲社會進化關鍵之勞動、互動向度分別對應於眞理、正當聲稱，結果，理想言辭情境就成爲歷史唯物論所要重建之規範基礎。

歷史唯物論以這樣一種規範概念，作爲其評斷社會進化的依據就可以免除「武斷的」並因而是「非理性的」譏評。我們知道，哈伯瑪斯之所以要重建歷史唯物論的規範基礎是因爲馬克思「內在批判」所依據的布爾喬亞的規範理想已漸成空響。然則，在筆者看來，這只是表面的原因，究其根本還在於即或此規範理想仍能在現實中發生作用，但其本身的判準又何在呢？如果我們對此判準無法加以證成，那麼此規範理想仍然無法避免「武斷選擇」之嫌。而馬克思原先的進路對此並無法提供合理的辯護，依懷白克 (Joel Whitebook) 的見解，這關鍵在於馬克思 (踵繼黑格爾) 在其實踐哲學中對先驗環節 (transcendental moment) 的刻意壓制；之所以如此，又是因爲要避免康德道德哲學的困境——無法說明使先驗層次上所證成之規範概念如何在經驗世界中落實。馬克思因而選擇了布爾喬亞之規範理想這種受一定歷史處境局限之「倫理」爲其批判的依據，卻又無法證成它的普遍有效性[9]。而理想言辭情境作爲新的規範基礎，由於它既是在我們溝通過程中實際起作用的「幻構」，又是一種超越任何現實的期待，因此它就同時統合了經驗的和先驗的這兩個環節，換言之，它既可以爲自身的落實作辯解，又可以跳出歷史處境的局限性而去主張它自身的普遍有效性，並因而可以作爲社會進化之合理的、不武斷的判準，這就突破了馬克思的困境。

理想言辭情境所提供的這種規範基礎既然是合理的、不武斷的，那麼它就還可以用來爲自我發展及社會進化之發展邏輯定向，就後者言，即是給歷史唯物論之規範結構的發展邏輯定向，這將是下一章的論題。

正是在這種意義上，筆者認爲，通過普遍語用學，哈伯瑪斯的溝

通理論得以發展爲一社會進化理論，並對歷史唯物論的重建作出貢獻。

四、語言溝通之發展邏輯的重建

歷史唯物論重建的重點之一是在重建社會進化的發展邏輯，這點已如前述，但是，從溝通理論來建構此發展邏輯時，並不只在對此社會進化的發展階段有所觀照而已，依筆者的理解，溝通本身也有其發展邏輯需要交代，以便與個體及社會層次之發展邏輯相互印證。

由前述，通過對溝通能力「水平的」重建，哈伯瑪斯向我們顯示，任何一項標準的言辭行動，都已暗暗指向了「理性的討論」，以便必要時對受詰疑之有效性聲稱以論辯方式加以補救 (argumently redeem)。因此，一項充分發展的溝通能力必定是本身已具備了「論證性言辭」(argumentative speech)的能力，就是說具備了參與理性討論的能力。如此，理想言辭情境才不只是純粹的幻構，而能在現實溝通過程中被預期著，並成爲「語言溝通的規範基礎」。反之，如果主體只能掌握「命題分化的言辭」(propositionally differentiated speech)而無法更進一步去掌握「論證性言辭」，那麼這種溝通能力的發展顯然是不夠充分的。至於「以符號爲媒介的互動」(symbolically mediated interaction)，依哈伯瑪斯，這種言辭行動，甚至連意思要素和命題要素都還未分化——我們在靈長類動物身上可以觀察得到，結果，在其中不僅有效性聲稱無法被凸顯(理性討論因而不可能)，而且由於言辭的雙重結構尚未形成，互動雙方甚至無法形成一「相互動機系統」，就是說尚無法稱之爲「完全的互動」(complete interaction)。

對於上面三種言辭行動，如果我們依其邁向理想言辭情境之可能性來作區分，這裏就顯示了一個三階段的發展邏輯，哈伯瑪斯本人則

稱之爲「三個溝通階段」[18]，它與個體發生（ongenesis）層次之互動能力（包括道德意識）的發展邏輯以及社會規範結構的發展邏輯具有同調性，這在後文中會有進一步的論析。

五、小　結

總言之，筆者前述對互動—溝通層次之重建的闡述顯示，溝通理論可以在下列幾方面對歷史唯物論的重建作出貢獻：(1)眞理聲稱與正當聲稱分別是「勞動」及「互動」向度上社會進化的判準；(2)由於在前述兩種有效性聲稱中都預期「理想言辭情境」，故後者可以作爲歷史唯物論的規範基礎；(3)語言溝通本身所具有的發展階段，體現了一種漸次增加反省性的邁向理想言辭情境的理路，故可作爲重建社會進化發展邏輯的依據。

而上述三點之所以可能，在筆者看來又得歸因於哈伯瑪斯對語言溝通的新理解：語言的使用並不就等於體現了一種工具理性的邏輯。在語言的互動使用中，通過溝通之自我揭示，可以爲每一自我確認其自我同一性而不致化約對方，也因此得以確認他們的集體同一性。又因爲可能體現工具性之化約邏輯的語言溝通的另一層次——語言的認知（分析）作用，也要以其互動使用爲前提，換言之，就是說它要立基於後者這種具有反省向度的互爲主體的層次，結果，語言溝通中所體現的這種凸顯了互爲主體向度的理性就可能爲社會進化，從而爲歷史唯物論重建作出貢獻。然則，這裏所顯示之互爲主體向度的優位性又有兩層意義需要加以區分。就行動（或實踐）層面言，這種所謂「互爲主體向度的優位性」意指：儘管在溝通行動中眞理聲稱和正當聲稱都已預設了，但溝通行動特別取向於去遵守可以聯繫相互期望的這種

互爲主體有效的規範，它的理性化與命題的眞理聲稱無關，而與正當聲稱特別相關，而這就預示了社會進化過程中規範結構發展的先導作用，這是下一章的主題，在此暫且不表；而就行動共識成問題時抽離行動層面進入理性討論而言，這裏，理性討論作爲一互爲主體性的結構乃是語言之認知使用和互動使用所共同具有的基底結構。通過對此基底結構的分析，我們就可以得出與歷史唯物論重建相關之理想言辭情境並進而推論出語言溝通之發展階段，而眞理聲稱與正當聲稱正因爲都預設了「理想言辭情境」，故可作爲「勞動」、「互動」向度上進化的共同判準。正是從這兩種意義上，我們說哈伯瑪斯的溝通理論得以發展爲一社會進化理論。

第三節　溝通、自我與社會進化

歷史唯物論的重建對於個體—自我這個層次特別予以關注，之所以會如此，不僅因爲作爲一完整的社會進化理論，這個層次的分析不容有所忽略；當然這也不能單純的歸因於法蘭克福學派的傳承——譬如前述霍克海默和阿多諾對人化過程分析中所預設的自我模式；事實上對此層次分析的重視，在馬克思本人的歷史唯物論中已經顯示出來。只不過他著手此層次的分析時，總是偏重從其社會、歷史向度來加以觀照，以致使讀者不易察覺。

一、馬克思對個體—自我層次的分析

在個體—自我層次的論析方面，馬克思所關注的主題是「個體的解放」(individual emancipation)。這項主題，在他完成其歷史唯物論

以前的著作中，尤其顯得突出。撇開其內容不談，青年馬克思論述這項主題的角度，筆者以爲，與其後期基本上是一致的，這可以由他對當時盛行之「個人主義」的批判上窺得一斑。

一八四三年，馬克思在其〈黑格爾法哲學批判〉一文中曾如此批評「個人主義」：

> 現代市民社會是徹底的實現了的個人主義原則，個人的生存是最終的目的；活動、勞動、內容等等都不過是手段而已[17]。

據米勒指出，馬克思這裏的意思是說，對於個體解放而言，個人主義之所以是偏狹的、片面的，是因爲它將個人形塑世界的客觀力量，他的勞動，僅僅視爲手段，個人孤立的生存鬥爭反而成爲目的，以致在「法權」中關於「人的內容」與市民社會的現實性並不相符[18]。米勒的解析給我們顯示，對於青年馬克思言，個體的解放要落在他的形塑世界的現實活動中才能被理解，這種活動由於關聯到人類主體之主體性的彰顯而得具有普遍的意涵，個人活動的社會性向度也由此開顯。換言之，在著手個體—自我層次的分析時，青年馬克思立論的角度是聯繫著主體性的自我彰顯來論述個體性的解放。因此，在《一八四四年經濟學哲學手稿》中，當他通過「異化勞動」的分析，豐富了他對當代經濟條件下個體化過程的理解時，他仍然強調：人是「對象性的本質力量的主體性，因而這些本質力量的活動也必須是對象性的活動」[19]。這個作爲人的本質力量，在其中進行自我表現或自我肯認，從而形構人的主體性的對象，「就成爲確證和實現他的個性的對象」[20]。

同樣的立論角度，亦存在於一八四五～四六年間，馬克思初步完

成之歷史唯物論中。這就是說，在他與恩格斯合著的《德意志意識形態》中，馬克思進一步通過生產的過程，通過歷史的過程來說明個體—自我的發展時，他仍然維繫著原先對個體性和主體性的強調。我們可以以下面這段話爲例來說明此事實：

> 只有在集體中，個人才可能獲得全面發展其才能的手段，也就是說，只有在集體中才可能有個人自由……在眞實的集體條件下，各個個人在自己的聯合中並通過這種聯合獲得自由……它是個人的這樣的一種聯合（自然是以當時已經發達的生產力爲基礎的），這種聯合把個人的自由發展和運動的條件置於他們的控制之下。而這些條件從前是受偶然性支配的，並且是作爲某種獨立的東西同各個個人對立的，這是由於他們作爲個人是分散的，是由於分工使他們有了一種必不可免的聯合，這種聯合又因爲他們的分散而成了一種對他們來說是異己的聯繫[4]。

在個人與社會的關係上，馬克思這裏強調的是個人通過他們的聯合而將原先異化之社會關係置於自己自覺地支配下。瓦立基（Andrzei Walicki）稱此爲主體性對人爲的（artificial）客體性的勝利[5]。這就說明，在形構其歷史唯物論時，對於個體—自我層次的分析，馬克思仍然是扣緊著個體性和主體性來論斷。當然，在他將研究重點轉到「政治經濟學批判」時，有關此層次的分析仍是就此角度立論，因此在《大綱》中論及人的發展階段時，作爲第三階段之「自由個性」的開展，馬克思仍強調要以「個人的全面發展和他們共同的社會生產能力成爲他們的社會財富」爲其基礎，而所謂「全面發展的個人」其成立分際

乃是「他們的社會關係作爲他們自己的共同的關係，也是服從於他們自己的控制」●。

如是，我們可以這樣說，馬克思本人對個體—自我層次分析的重視就顯現在他對「主體性」和「個體性」的關切與強調上，儘管如此，在馬克思的歷史唯物論中，這兩個概念卻呈現出一種緊張的關係（至少是青年馬克思）。因爲，從其「勞動典範」出發，集體性單一主體所可能引發的政治後果——集權、獨裁卻使得個體性可以完全被抹煞，同時佔有性的生產主體所隱含的工具理性也直接地威脅到個體性的彰顯。換言之，在「勞動典範」中，主體和個體性的矛盾會使得馬克思對此層次分析的意義被忽略；也因此，當哈伯瑪斯引進「溝通典範」來重建歷史唯物論時，對此層次的分析，自應特別予以觀照。

二、對馬克思個體—自我層次分析的重建

從對馬克思自我層面分析的重建著眼，筆者以爲，「溝通典範」的引進，實意味著要以「人的多數性」和「以相互了解爲取向」的溝通主體來消融存在於「勞動典範」中「主體性」與「個體性」間的矛盾。當然，一旦採行了此一轉折，那麼，原有「自我實現模式」的規範內容也必須重新加以安立。而據前節的闡釋，我們知道，哈伯瑪斯的溝通理論已初步的給歷史唯物論的重建（通過「溝通典範」）提供了規範性理論的基礎，但是，由於普遍語用學太過抽象，還有必要發展一社會化的理論，才能落實其規範內容，也就是說，去說明個人如何通過社會化的學習發展其溝通能力以成就其自主的自我（autonomous ego）——一種具有理性自主性的、能夠運用溝通行動和理性討論的自我。這種「自主的自我」與「解放的社會」又是相互預設、相互印證的。

這顯示一種社會化理論，對哈伯瑪斯而言，同時就接連到社會的進化理論，換言之，這又意指我們去理解社會體系時，不可能撇開人格結構不談而能對它有全面的掌握，畢竟，社會再生產要立基於社會之適任成員（competent members）的再生產，而個體同一性（individual identity）的形式是緊密的關聯到社會整合的形式。因此他說：

> 唯獨人格系統才是個體發生進程中之學習過程（ontogenetic learning process）的肩負者；同時就某一角度言，只有社會性的主體才能夠學習。但是，社會體系也可以憑藉著社會主體的學習能力來形成新的結構，以便解決威脅到其生存的控馭問題(steering problems)。在此範圍內，社會的進化學習過程要視屬於它們自己的個人的學習能力而定。而後者又非作爲孤立的單子，而是藉著成其生活世界的符號結構，以獲取他們的能力[8]。
>
> ……如果我們考慮到這種通過語言所建立的了解的互爲主體性乃是物種歷史內革新的標幟，才首次使得社會文化層面的學習成爲可能，那麼在物種歷史內存在著同調的結構（homologus structures）就不應當令我們感到訝異。在此層面上，社會的再生產和其成員的社會化乃是同一過程的兩面，他們皆有賴於同樣的結構。〔按：指通過語言溝通而建立的互爲主體性的結構或意識結構〕[9]

當然，哈伯瑪斯在此所要掌握的並非此意識結構本身，而是其發展過程，就是說邁向自主自我或解放社會的發展邏輯。這又顯示，與

黑格爾、涂爾幹（Emile Durkheim）、米德（G. H. Mead）、皮亞傑類似，哈伯瑪斯也同樣持著這樣的觀點，即個體發生過程會重複宇宙或社會運行的邏輯，或依哈伯瑪斯自己的說法就是「在個人或物種歷史中存在著某種同調的意識結構」（homologus structures of conciousness），而使得個體發生過程的邏輯可以對社會進化的發展邏輯提供許多重要的線索[9]。

關於溝通本身的發展邏輯在前一節裏已有交代，這裏進一步說明，這種溝通能力的發展邏輯，如何通過社會化的學習而落實在個體發生過程這一層次，並因而得以對社會進化的發展邏輯有所洞察。在此，哈伯瑪斯工作的重心是放在自我發展（ego development）、自我同一性的形成以及道德意識的發展這三方面，最後一項有關道德意識的發展階段尤其是其重建的重點，結果，在社會層面的重建，哈伯瑪斯的成果乃是社會整合（對應於生產關係或社會之規範結構）的發展。儘管這樣的建構對於一完整的社會進化理論而言尚嫌不足[10]，但針對馬克思歷史唯物論的缺陷的重建而言自有其重大意義，這將在後文中論及。在此我們仍舊先回到普遍語用學如何發展爲一有關個體社會化的理論此一主題。

1. 普遍語用學與個體—自我發展的重建

從其溝通理論出發，哈伯瑪斯對個體發生過程的論述同時指涉到溝通能力在下列四種向度上的發展——語言、認知、互動與自我向度。這又分別對應於四種有效性聲稱（可理解性、眞理、正當性及眞誠性）及四種實在界域（語言、外在自然、社會、內在自然）。如此個體發生過程可以解釋爲在前述四種向度上（通過言辭行動所達成的）自主性和負責能力的增進。又因爲其中自我與其他三種向度，並非屬於同一

層次，而對應後三種向度又分別有三種可以依發展過程加以安排的能力(認知能力、互動能力、語言能力)，因此個體發生過程也可看作是自我在這三方面能力的拓展。就此三種能力所對應之實在界域而言，自我又可說是在對此三者之區劃 (demarcration) 過程中被形塑，同時也就對自己作爲主體性之內在自然採取了某種區劃：

> 個體發生過程上的自我發展概念 (concept of ego development)，可根據認知、言辭和行動的能力來加以分析。認知、言辭和互動的發展這三個面向得概括在一個統一的自我發展的概念下——自我是在區劃限界的系統中形成的，這種內在自然的主體性在它對可知覺的外在自然之客體性的關係中，在它對社會之規範性的關係中以及對語言之互爲主體性的關係中釐清了自身的限界。完成了這種區劃限界的工作後，自我知道它自身不僅作爲主體性，而且「總是已經」同時在認知、言辭和互動三方面超出了主體性的範圍。自我能夠在去區劃全然主體性和非主體性的事物中明確的得到自身的同一性[16]。

哈伯瑪斯以心理分析和認知發展心理學方面現成的研究爲依據，再加以修正和定位後，他非常嘗試性地 (very tentatively) 把自我發展分解爲如下的發展階段 (或發展邏輯)：

(1)共生 (symbiotic) 階段——尚無明確指標足以釐清主體性的限界。

(2)自我中心 (egocentric) 階段——主體、客體業已分化，但判斷仍關聯到「受身體限制」(body－bounded) 的觀點。

(3)社會中心—客觀主義的 (sociocentric－objectivistic) 階段——把環境清楚的區劃爲物理的和社會的界域；覺察到自身立場的「偏狹性」(perspectival character)。

(4)普遍主義 (universalistic) 的階段——祛除了既定的和現存的獨斷態度，「自我區劃限界的系統變成反省的」●。

而從強調社會心理學面向之同一性形構 (identity formation) 的角度來看，自我發展階段的邏輯程序又可安排如下：

(1)自然同一性 (nature identity) ——以時間的連續性和兒童的身體的特點爲依據。

(2)角色的同一性 (role identity) ——以互爲主體承認的、穩定的期望爲依據。

(3)自我同一性 (ego identity) ——以個人建構同一性並將之整合到其「前後一貫的生活史」(unmistakable life history) 中的能力爲依據●。

2.互動能力的發展層次

作爲自我發展的一個面向，同一性是通過社會化而形成的，換言之，先是扣緊對符號規律 (generalities) 的獲取 (appropriating)，兒童把自己整合到一特定社會體系中，又通過個體化 (individuation) ——相對社會體系而逐漸增加的獨立性——而保住並發展此同一性。而「同一性形構的核心」(core of identity formation) 則在於前述之互動能力的獲得，後者又是道德意識發展的基礎，因爲，道德意識就是「使用互動能力去自覺的處理與道德相干的 (morally relevant) 行動衝突的能力」，它是通過道德判斷 (moral judgement) 來表現。因而，道德判斷也可視爲同一性形構之互動表現●。如此，去重建道德意識的發展

邏輯，有必要先了解互動能力的發展層次，而在對此能力的發展作析論時，哈伯瑪斯事實上已預設了他通過溝通理論重建之自我同一性形構的發展邏輯。爲了清楚鋪陳此一論點，我們不妨將他建構之互動能力的發展階段重新表述如下❽，這可以分爲三個層次：

㈠不完全互動（incomplete interaction）的層次：

就認知層面言，此時，兒童仍在皮亞傑的運作前思想期（phrase of preoperational thought）。在此，與互動相干之符號世界（symbolic universe）其組成只限於特殊的、具體的、不具反省性的行爲期望和行動。而行動後果則可用滿足或制裁來解釋。指導行動和動機取向則是「自我中心」的，就是說它所能一般化（generalized）的只包括快樂／痛苦這個向度。在互動主體之知覺和自我知覺方面，兒童已脫離了「共棲階段」，對道德觀點已有反應（首先是從懲罰和服從的角度），並完成了自我和其身體與環境的區劃，但此區劃並非完全客觀同時也還無法明顯區分物理環境和社會環境。兒童由此得到其「自然的同一性」：以其身體爲依據來進行有機體克服時間的邊界維持。這種受身體限制的觀點，在認知和道德方面表現的「自我中心觀」（egocentrism），使得互動主體無法獨立於自身立場之外對情境加以知覺、理解和判斷。總之，在此層次，兒童已能夠知覺到具體的行動者和其具體的行動，能夠去了解並履行個別的行爲期望，能夠去表達並履行個別性的意圖。

㈡完全互動（complete interaction）的層次：

就認知層面言，屬於皮亞傑具體運作思想期（phrase of concrete operational thought）。兒童起先在家庭，後來是在擴張團體（expanded group）中學習扮演社會角色，也就是作爲一能力成員去參與互動，就在此時，與互動相干之符號世界不再只是由表達具體意圖之行動所組

成，兒童現在可以把行動了解爲對暫時一般化(temporally generalized)之行爲期望的履踐或違逆。前一層次單純的行爲期望現在變成反省性的（reflexive）——期望（expectation）可以被相互期望著。行動的動機脫離了「自我中心」式的只在滿足個人的需要，反之，它採取了文化解釋之需要 (culturelly interpreted needs) 這樣的形式——它要遵循著社會所承認之期望，而非單純地在於快樂／痛苦這個向度上的考慮。在此，行動者已能區分責任和只是可欲的行動(意願)。這種以一般化之行爲期望爲動機的行動就是互動主體一種能負責的行動，象徵著兒童已脫離受身體限制之觀點的階段，他首先在家庭環境中同化了幾個基本角色的符號規律，隨後又同化了擴張團體的行動規範，就此而言，角色的同一性取代了原先自然的同一性，兒童在此已能夠將符號結構區分爲特殊的與一般的。又由於角色同一性主要集中於性別、年齡等身體特徵(與兒童對自身印象相互整合)，在此層次都要通過符號加以界定，這就是說，兒童的認知發展，已進到社會中心—客觀主義的階段，他不再把語言信號（sign）同符號（symbols）的指涉及意義混淆起來，並且能夠去客觀化外在自然；在語言溝通之發展方面則已能夠支配言辭行動系統，表現在互動發展上也足以使一般化的行爲期望能夠相互銜接，互動主體在此層次不僅能夠採取一種參與者的作爲態度，而且可以採取第三人稱的觀察者的「客觀化」的態度（後者才徵別了此層次互動界域的結構特色），並因而使得共識性的角色行爲成爲可能。

㈢溝通行動與理性討論的層次：

隨著皮亞傑形式運作思想期（phrase of formal-operational thought) 的出現，兒童通過青春期成長爲青年，青年人進一步脫離了前一

階段的獨斷態度。由於他們：

> 具備了假設性思考及進行理性討論的能力，自我區劃限界的系統就成爲反省的了。前此……沉浸於團體視野的實踐我（practical ego）被落入準自然的規範系統中。但是，當青年不再不加思索地接受包括在斷言和規範中的有效性聲稱時，他可以根據假設來超越一種現存自然之客觀主義……他同時還可以在原則上突破傳統秩序的社會中心觀（sociocentrism），把現實規範理解（並批判，如果有必要的話）爲不過是沿襲的慣例而已……於是前科學方式建構成的對象界域，在它對自我區劃系統的關係中，就可以被相對化……規範系統就可回溯至共同生活之主體的意志形成（will formation）●。

這是說青年對於既定社會角色、行動規範和價值採取了距離，學習到對成問題之有效性聲稱，擱置其承認，以假設的態度來對待，與互動相干之符號世界因之又擴大了，現在它將用來推衍、辯解及批判規範之原則（principle）也涵蓋進來（原則與規範區別出來）。在此，前一層次中反省的期望又進一步予以反省：規範本身現在可以被（原則）規範（normed）了。在此同時行動者的知覺和其行動也變得更具一般性，行動者不僅被看成是他們角色屬性（role attribution）的總和，而且被看成能夠應用「原則」來前後一貫地組織其生活的個人——維繫自我同一性，因爲這時：

> 自我撤退到所有特殊角色之後……根據內化之原則去判

> 斷任何既定之規範……對它們作假設性的考量，爲它們提供辯解，那麼它就不再能夠將其同一性繫於特殊的既予的角色及規範。此時，連續性只能通過自我自身整合的成就來建立。當兒童放棄了早先連繫到家庭中的角色同一性，而有利於越來越具抽象的而最後被維繫爲對政治共同體（political community）之制度和傳統的同一性時，這種能力就被視爲典範地施用了[9]。

青年人唯有具有這樣的抽象能力，就是說他能夠在任何情境下，即使是在「面對不相容的角色期望以及生命中一系列矛盾時期的歷練中，仍然能夠滿足一致性的要求」，才能保住其自我，如此自我同一性就取代了角色同一性，至於前一層次被視爲一般化的規範，現在也成爲特殊的了，它可由其一般化的能力（generalibity）加以考量。行動動機方面則進一步給責任／意志的區別補充了自主性與他律性（heteronomy）的向度，自主性是指可以依原則來加以解釋，他律性則仍受傳統規範的強制，而原先依賴文化傳統和制度之變遷來對需要作解釋的準自然的過程（quasi－natural process of need interpretation），現在也成爲反覆論辯之意志形構（discursive will formation）的對象。到此階段，互動能力已發展到使理性之自主性成爲可能的程度。理性自主性之所以可能，是因爲在此層次引進了假設性的思考進入互動的界域，當互動主體能夠對溝通行動（取代了在前一層次佔主要地位的共識性的角色行爲）的有效性聲稱採取此種假設性態度時，就進入了論證性言辭或理性討論的脈絡。理性之自主性在此得以證成。之所以有此一轉折是因爲前一層次通過規範整合所達致的了解，在此一層次不再是

不成問題的了，因而一旦被質疑，端視「有關雙方解釋的成就」(the interpretative accomplishments of those involved) 來維繫溝通雙方預設之規範性共識。

很明顯地，在上述有關互動能力發展的論述中，已預設了哈伯瑪斯通過溝通理論對自我和同一性形構重建的成果，也正因爲如此，互動能力的發展也顯示了與語言溝通發展同調的結構，就是說，對道德規範的遵循採取了越來越具反省性的態度，以致到最後，規範本身也成爲理性討論的對象。然則這並不意味著普遍語用學已發展爲一道德意識發展階段的理論，在此關節點上，還有一個轉折，就是「相互性」(reciprocity) 概念的引進，然則，在對此概念作論述之前，我們有必要先對前項重建工作的意義作一簡單的歸結，以接連到我們目前的問題。

3.重建互動能力發展邏輯的意義及「相互性」概念的重新界定

哈伯瑪斯重建互動能力的發展邏輯，其主要的目的還在於進一步推衍並修正柯柏格所建構之道德意識的發展階段，質言之，也就是哈伯瑪斯要以他新發展之普遍語用學爲依據，從溝通行動理論出發來確證並重建此發展階段。既然，如前述，道德意識已被界定爲使用互動能力去處理道德相干之行動衝突的能力意識，因此，對吾人言，前者（道德意識）就可以看成是後者（互動能力）的一個面向，它在正當聲稱的論斷中彰顯自身；同理，道德意識的發展階段也可以視爲互動能力發展階段的一個特例，並由它衍生出來。就是在進行這一步推論時，哈伯瑪斯引進了目前討論到的「相互性」概念，以之作爲在溝通行動的每一層次可能之互動結構的不變屬性(fixed property)，這裏所謂可能互動結構就是指前面提到過之(1)不完全互動、(2)完全互動、

(3)溝通行動及理性討論。

在對「相互性」概念作進一步說明前，爲了更清楚掌握引進這項概念對踵繼前項重建工作的意涵，這裏尚有一疑竇須要先解決，就是馬克思本人對於「相互性」論述甚多，何以在個體層次對歷史唯物論作重建時，哈伯瑪斯不逕行地援引馬克思本人的論點，卻要在溝通互動的脈絡中對此一概念重新定性？依筆者，這是因爲馬克思本人的界定中暴露了不少缺點，這才迫使哈伯瑪斯另尋解脫之道。

在《詹姆斯・穆勒〈政治經濟學原理〉一書摘要》中，馬克思有一段極著名的論點，完整地表述了他的「相互性」概念：

> 假定我們作爲人進行生產。在這種情況下，我們每個人在自己的生產過程中就雙重地肯定了自己和另一個人：(1)我在我的生產中，物化了我的個性和我個性的特點，因此我既在活動時享受了個人的生命表現，又在對產品的直觀中由於認識到我的個性是物質的、可以直觀地感知的因而是毫無疑問的權力而感受到個人的樂趣。(2)在你享受和使用我的產品時，我直接享受到的是：既意識到我的勞動滿足了人的需要，從而物化（對象化）了人的本質，又創造了與另一個人的本質的需要相符合的物品。(3)對你來說，我是你與類〔物種〕之間的中介人，你自己意識到和感覺到我是你自己本質的補充，是你自己不分劃的一部分，從而我認識到我自己被你的思想和你的愛所確證。(4)在我個人的生命表現中，我直接創造了你的生命表現，因而在我個人的活動中，我直接證實和實現了我的眞正的本質，即我的人本質，我的社會本質，我

們的生產同樣是反應我們本質的鏡子●。

在這段話中，馬克思顯示了通過其對象化範疇、通過其「自我實現的模式」，仍然可以同時照顧到人與人之間的相互性——以產品爲中介的相互補充性。於是，在馬克思那裏，這種受主體與主體間相互性規範所規約的互動結構，就得以在前述揚棄了異化的生產模式中開展出來。單就此而言，生產之成爲肯定自我個體性的活動，還因爲它涉及了自我之對他人而言的肯定。生產對象本身在此也非目的，而是作爲人與人之間的中介——去媒介人的需要和能力，而不是作爲神秘化的價值負載者。

儘管如此，去掌握主體之間的相互性時，馬克思的對象化範疇仍是一不充分的範疇，因爲：

(1)這種根據黑格爾主奴關係之勞動辯證而衍生的相互性概念，並不就眞的等同於兩個主體之間的相互承認。主體實際上都只是通過對象的生產，使用乃至享受(以及對他人產品的享受使用)，確證了自我的同一性，而不是眞正得到了另一個主體的承認，因此，這種相互性關係究其實際——只是一種主客關係，而非互爲主體的關係。

(2)在個人社會化過程中，相互性的體驗，本質上並不是通過對象生產的中介，而是以語言文化和社會互動爲中介。誠然，物種的物質再生產，在任何時刻，總是面對前一世代已經對象化的產品，從而獲得了相互性的體驗，同時，去再生產它們也蘊含了社會的學習——學習去重新佔有工具性行動的規則，但這些活動仍要以語言、文化和社會互動的中介爲其前題。從此前題出發，我們首先並不對象化自己，反之我們首先使自己成爲主體，成爲能夠說對對方而言有意義的句子，

能夠行動和互動的主體。這就是說我們首先必須成爲能夠開顯自己，能夠同對方揭示自身之意圖、目的、慾望、感情及氣質這樣的主體。相互性的體驗唯有通過此互爲主體的過程才能得到眞正的確證。當然，這裏，字句、行爲及姿勢、表情等也可能爲對方視爲對象而非意義（meaning），但這只是表示了溝通、了解過程的扭曲或失敗。

(3)在當代，生產過程之愈趨向機械化、自動化及標準化之時，通過對象化生產來表現自我的可能性就愈少，自我也就愈少可能在其產品的生產、使用及享受（以及對他人產品的享受、使用）中體驗到相互性●。正是因爲有這些缺點，哈伯瑪斯才企圖在溝通互動的脈絡中，對馬克思的「相互性」概念重新定性。基於這樣的理解，我們才可能對哈伯瑪斯本階段之重建工作有一通透的洞察，也正是基於這樣的理解，吾人才有必要進一步去說明哈伯瑪斯如何去論析相互性概念，並通過它的引介而使互動能力的發展得以關聯到給歷史唯物論重建提供線索的道德意識的發展。

4.重建柯柏格道德發展的階段

依照哈伯瑪斯的看法，「相互性」又可以分爲兩類：完全的相互性（complete reciprocity）和不完全的相互性（incomplete reciprocity）：

> 當一方會做X或期望X只是由於對方會做Y或期望Y（例如在老師／學生、父／子之間），那麼雙方就是處在一種不完全的相互性關係中。如果在相對的情境中（如市民法規範），雙方會去做或期望同樣的東西（X＝Y），那麼他們的關係就是完全的相互性●。

由於道德意識對於行動衝突的解決要基於共識，這自然還需要一

種能夠爲大家同意的觀點，而來自可能之互動結構的相互性正是這樣一種觀點。因此，互動能力，通過「相互性」這個概念，就可以和道德意識掛勾。當然，這並非說相互性本身乃是互動規範，而是說，任何能說話和行動的主體都會具有的直覺知識(intutive knowledge)。主體有自覺的解決道德的衝突時，就要靠著對此直覺知識的掌握。哈伯瑪斯又認爲，不完全互動由於它的自我中心的特性，與完全或不完全的相互性都相容。反之，脫離此一層次後，完全互動就只能與不完全的相互性相容，而溝通行動又只能與完全的相互性相容。基於這樣的觀察，哈伯瑪斯就可由互動主體依次征服互動結構來推衍出柯柏格之道德意識之發展階段，並重建其底層之發展邏輯：

> 把相互性要求（requirement of reciprocity）應用到成長中兒童在每一不同層次所知覺的行動結構，如此，道德意識的階段就可以推衍出來。在第 I 層次，只有具體的行動以及行動的後果（被理解爲滿足或制裁）才可能是和道德相干的。如果這裏要求的是不完全的相互性，我們就得出柯柏格的第一階段(懲罰—服從取向)；完全的相互性，則得出柯柏格的第二階段(工具性的唯享樂主義)。在第II層次，與行動相干的部分擴大了；如果我們對依附著參考人的具體期望要求不完全的相互性，我們就得到了柯柏格的第三階段（好孩子取向)；對規範系統作出同樣的要求則得出第四階段(法律和秩序取向)。在第III層次，原則成爲道德的主題；基於邏輯的理由，必定要求完全的相互性。在此層次，道德意識的區分，要看用符號來建構行動的動機已達到何種程度。如果與行動

相干的需要(needs)，仍任其落在符號世界之外，那麼這種可以容許的普遍主義的行動規範，就具有這樣的特色，也就是使效用性極大化之法則以及給私人利益之策略性追求保留了範圍的一般法律規範這類法規的特色。在此條件下，就等於將第二階段的自我中心主義抬高爲一種原則，這對應於柯柏格的第五階段（契約論的守法主義取向)。

如果需要被理解爲通過文化所解釋的而且被認爲是個人的自然屬性，那麼這種可容許的普遍主義的行動規範，就具有一般道德規範的特色，每一個都被假定爲以獨白的方式考察了受詰疑之規範的一般化的能力，這對應於柯柏格的第六階段（良心取向)。唯有在普遍倫理（Sprachethik）的層次，對需要之解釋本身——亦即每個人都認爲他應當了解並反映爲他「眞正」興趣的內容——才可能也成爲實踐之理性討論（practical discourse）的對象。

柯柏格並未將此階段和第六階段區別開來，儘管這裏存在著質的差異：規範的辯護原則，不再是以獨白式去運用的能夠一般化的原則，而是共同遵循著的，通過反覆論辯來補救規範之有效性聲稱的程序，我們企圖從互動能力的階段去推衍道德意識的階段，卻不期然地證明了柯柏格的階段圖式是不完全的[6]。〔按：這裏需要說明的是，對應於前述互動能力的發展層次，柯柏格道德意識的發展層次依序爲前約定層次（preconventional level)、約定層次（conventional level）與後約定層次（postconventional level)。〕

三、道德發展階段的重建與歷史唯物論重建

道德意識發展的最高階段對應於普遍言辭倫理(或溝通倫理)，哈伯瑪斯走溝通理論的路子來重建柯柏格道德意識的階段，其意義正透顯在此。這樣一種認知主義的（cognitivist）言辭倫理，無需另行引進普遍化的原則，它只是以理性言辭的基本規範爲依據，這些基本規範，在我們完全進入理性討論之時，總是已經默默預設了的，就是說在我們對成問題之正當聲稱予以補救的理性討論中，無可避免地會假定的理想言辭情境。它的形式屬性(formal properties)，使得共識唯其通過可予普遍化的興趣（generalizable interests）才能達成。而這種可予普遍化的興趣是指可以通過溝通而共同接受的（communicatively shared)需要——對此需要的解釋本身也是反覆論辯之意志形構的對象，完全的相互性，唯其在可以共同競相解釋的需要中才能眞正被凸顯。

至於在發展邏輯方面，哈伯瑪斯這裏的重建，顯示了道德意識發展上的一種三層次七階段的發展邏輯，也就是形式言之可分爲三個層次，而具體言之則可分爲七階段。當然這還只是自我發展的一個面向，一個完整的自我發展階段的重建尙要涉及更多不同內容、不同層面性的發展邏輯；就是說不限於互動向度(道德意識屬於此)，還包括認知、語言的向度，顯然哈伯瑪斯工作的重點是擺在前者，在筆者看來，這是因爲歷史唯物論在此層次的重建其主要目標還在於；從規範面向上去掌握通過溝通行動所成就之自我發展的普遍的形式特徵，並進而對社會層次之發展邏輯有所洞察。

當然，我們也不宜忽略的是，通過互動能力（包括道德意識及其發用——道德判斷）所要維繫的同一性形構，在哈伯瑪斯理論體系中

又有兩面：個體層次的自我同一性及集體同一性，這兩者在發展邏輯上儘管哈伯瑪斯認爲具有同調的結構，但卻不能任意等同起來。哈伯瑪斯如此執意區分二者，就印證了我們前述的論點：「溝通典範」的轉折，旨在避免在黑格爾、馬克思自我實現模式中，尤其是馬克思「勞動典範」中那種集體的單一主體及其可能的政治後果。見微知著，這又顯示當吾人在對歷史唯物論重建時，個體—自我這個層次之所以不容忽略，也還因爲「溝通典範」中所蘊含著人的多數性，那麼，道德意識發展的最高階段之對應於言辭倫理（或溝通倫理）從而聯繫到民主制度也就並不十分偶然了。

第四節　溝通、自我層次之重建的特徵

在哈伯瑪斯去建構其社會進化理論時，對於溝通和自我層面特別予以觀照，這是他重建歷史唯物論獨特的進路。溝通層次的重建，廣義言之，旨在給歷史唯物論引進一「溝通典範」，狹義言之，則重建了歷史唯物論之規範基礎和語言溝通之發展邏輯以作爲區劃社會進化階段之基底性依據。普遍語用學正是在這兩重意義上和歷史唯物論掛勾。而在自我層次方面，則重建了與規範結構發展具有同調結構的道德意識的發展邏輯。然則，這兩方面的重建不是沒有關聯的。具體言之，這是說對柯柏格道德發展階段之重建實以溝通理論爲基礎，結果，個體—自我層次的發展和語言溝通的發展階段顯示了同調的結構，而道德意識發展之最高階段則體現了溝通倫理。然而從較抽象的層次，或說是更廣的脈絡來看，這意味著唯有通過互爲主體哲學的轉折，唯有通過「溝通典範」的引介，我們才可能在歷史唯物論中，給個體—自

我的發展提供一滿意的分析。在此，個體性和主體性間的矛盾消融了；通過溝通之自我揭示的過程，個體首先將自我表顯爲一主體，一種對對方而言能夠溝通，能夠用語言表達意義來彰顯自我的主體，但在此同時，也承認對方是一個與我相同但又不能化約爲「我」的「他我」，就是說，對方也是一個能夠通過溝通來揭示自我的主體；正是在這種互爲主體的關係中，每一個別主體才得以一方面保住其個體性，而同時又能通過集體意志的形構來彰顯其集體之主體性，進而使個體解放成爲可能。很明顯，這裏，個體性和主體性之間的緊張所以能得以消融，其關鍵還在於語言自我揭示（自我澄清）的功能中所體現的這種反省性。這種反省性，一方面（在溝通實踐的層次）使得相互承認成爲可能（個體性在此得以保住），另方面（在理性討論的層次）由於它還體現了一種批判／自我批判的環節——對自我的立場作反省或辯解（自我批判）以及對他人而言的自我反省、辯解（批判），因而使得自我解放成爲可能，就是說，當理性討論已制度化成爲一溝通倫理時，那麼我們可以通過反覆理性討論不斷的對自我作辯解、作澄清，以致到最後可以使得自我變得完全通透。鑒於這兩種意義的反省性都是溝通理性的體現，溝通理性也正因爲體現了這種反省性而得以較工具理性更富理性的內涵。那麼我們就可得到這樣的結論：在溝通和自我層面，歷史唯物論的重建顯現了如下兩項特徵——尊重理性及邁向個體解放。

註 釋

● Lawrance Kohlberg. *The Psychology of Moral Development*, volume II (San

Francisco: Harper & Row, 1984), p. 376.

❷ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Masschusetts: The MIT Press, 1981), p. 278.

❸ J. Habermas, "Historical Materialism and the Development of Nomative Structures". *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1978) pp. 95－98, (hereafter cited as CES).

❹ *Ibid.*, pp. 96－98.

❺ *Ibid.*, p. 96.

❻ J. Habermas, "Labor and Interactian: Remark on Hegel's Jena Philosophy of Mind", in *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 158－159.

❼ Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (N.Y.: Columbia Umiversity Press, 1968), pp. 343－344. Rick Roderick, *Habermas and Foundation of Critical Theory* (London: Macmillan Publisher Ltd, 1986), p. 123.

❽ Cf. *Critique, Norm and Utopia*, p. 66, 137, 140.

❾ Georg Lukács, *History and Class Conciousness*, translated by R. Livingstone (London: Merlin Press, 1971), pp. 132-133.

❿ *Ibid.*, pp. 27－28, 197－198 and p. 101, 206. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume one, Translated by T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), p. 357 and pp. 364－365, 367－378.

⓫同❾, pp. 330ff.

⓬ Max Horkheimer, *Critical Theory* (N.Y.: Herder & Herder, 1970), pp. 213－214.黃瑞祺,《批判理論與當代社會學》(台北：巨流, 民國七十四年), 頁 202－204。

⓭ Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Translated by John Comming (London: Verso, 1979).

⓮ J. Benjamin, "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos* (Summer 1977), no. 32. pp. 50ff.

⑫ Cf. *Dialectic of Enlightenment*, pp. 35－37, 54－55.

⑬ *Ibid.*, p. 10.

⑭ *Ibid.*, pp. 12－15.

⑮ Jeremy J. Shapiro "The Slime of Hisitory: Embeddedness in Nature and Critical Theory", in John O'Neill (ed.), *On Critical Theory* (N.Y.: Seabury Press, 1976), p. 156.

⑯ *The Theory of Communicative Action*, volume 1, pp. 382－384 and p. 391. *Dialectic of Enlightenment*, pp. 14－15. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (N.Y. : Seabury Press, 1974), p. 181.

⑰ Detev Horster and Willem Van Reijen, "Interview with Jürgen Habermas", translated by Rom Smith, *New German Critique* (Fall 1979), no. 18, p. 42.

⑱ CES, p. 96－97.

⑲ *The Theory of Communicative Action*, volume 1, p. 383, 390.

⑳ Seyla Benhabib, *op. cit.*, pp. 345－346.

㉑ J. Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", CES, pp. 98－99.

㉒ J. Habermas, "Towand a Theory of Communicative Competence", *Inquiry*, vol. 13, (1970), p. 367.

㉓ *Ibid.*, p. 367.

㉔ *Ibid.*, p. 372.

㉕ J. Habermas, "On Systematically Distorted Communication" *Inquiry*, vol. 13, 1970.

㉖ *Ibid.*, pp. 210－211.

㉗ *Ibid.*, p. 211.

㉘ *Ibid.*

㉙ J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?", CES, pp. 42－43.

㉚ *Ibid.*, p. 55, 57.

㉛ *Ibid.*, p. 26.

● *Ibid.*, p. 66－68. Fred R. Dallmayr, *Polis and Praxis* (MIT, 1984), p. 158.

●"What is Universal Pragmatics?", pp. 2ff.

●"Development of Normative Structures", p. 97.

● J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 8－10.

●"What is Universal Pragmatics?" , pp. 63－64. T. McCathy, *op. cit.*, pp. 288－289.

● *Legitimation Crisis*, p. 108.

●黃瑞祺《溝通與批判：哈伯瑪斯社會溝通理論初探》，台灣大學社會研究所碩士論文，民國六十九年，頁 110。

● Karl－Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, translated by Glyn Adey and David Frisby (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 225－301，轉引自 A. Ferrara " A Critique of Habermas' Diskursithik", *Telos* (Summer 1985), no. 64, p. 48.

●黃瑞祺，前揭書，頁 101。

● T. McCarthy, *op. cit.*, p. 316.

● Joel Whitebook, "Saving the Subject : Modernity and the Problem of the Autonomous Individual", *Telos* (Winter 1981－1982), no. 50, pp. 85－86.

● *CES*, pp. 154－155.

●馬克思，《黑格爾法哲學批判》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第一卷，頁 345－346。

● James Miller, *History & Human Existence: From Marx to Merleau－Ponty* (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 19.

●馬克思，《一八四四年經濟學哲學手稿》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第四十二卷，頁 167。

●同上，頁 125。

●馬克思、恩格斯，《德意志意識形態》，《馬克思恩格斯全集》，中文版，第三卷，頁 84－84。

●Andrzei Walicki, "The Marxian Conception of Freedom" in Zbigniew Pelczyn-

ski and John Gray (eds), *Conception of Liberty in Political Philosophy* (London: The Athlone Press, 1984), pp. 220－221.

⑯《政治經濟學手稿》(1857－1858 年),《馬克思、恩格斯全集》, 中文版, 第四十六卷, 上冊, 頁 104, 108。本書第一次發表於一九三九年及一九四一年, 書名爲《政治經濟學批判大綱》(草稿) (1857－1858), 本書中因此簡稱爲《大綱》。

⑰ CES, p. 154.

⑱ *Ibid.*, p. 99.

⑲ *Ibid.* 亦參見 David Held, *Introduction to Critical Theory* (London: Hutchinson & Co., 1980), p. 278.

⑳ Thomas McCarthy, *op. cit.*, p. 253.

㉑ CES, p. 100.

㉒ *Ibid.*, pp. 100－102. David Held, *op. cit.*, pp. 278－279.

㉓ David Held, *op. cit.*, p. 279.

㉔ J. Habermas, "Moral Development and Ego Identity", CES p. 74, 77, 88. Lawrance Kohlberg, *op. cit.*, p. 378.

㉕ CES, pp. 84－91, 100－102, 109－100. Thomas McCarthy, pp. 345－350.

㉖"Development of Normative Structures", p. 102.

㉗ *Ibid.*, p. 110.

㉘馬克思,《詹姆斯・穆勒〈政治經濟學原理〉一書摘要》,《馬恩全集》, 第四十二卷, 頁 37。

㉙ J. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst: The University of Massachusetts Press,1982), p. 80. Seyla Benhabib, *op. cit.*, pp. 62－64.

㉚"Moral Development and Ego Identity", p. 88.

㉛ *Ibid.*, pp. 88－90.

第5章
作爲社會進化理論之歷史唯物論的重建

「人的解放」乃是歷史唯物論的主題，社會進化的終極目的正是要使這樣一種解放的社會得以落實。然則，「人」，在這裏，並不只是一種觀念的總體，一種自爲存在的被思考的和被感知的社會主體，對於哈伯瑪斯言——正如馬克思所一貫主張的：他還是一個特殊的個體，「並且正是他的特殊性使他成爲一個個體，成爲一個現實的、單個的社會存在物」❶。因此，馬庫色指出，在歷史唯物論中，人的解放本來就預設了個體的自由，唯有當個體能夠從宰制和壓抑性的需要和利益中掙脫出來並因而成爲自由的個人時，我們才能夠說人的解放、社會的解放是達成了❷。不過，在社會進化過程中，如此去強調個體自我解放、自我開顯的意涵，並不意味著個體單憑它自身即可成就其個體性，並進而成就其自身的解放——或用黑格爾的術語來說，達成其自我意識的確證。這裏，個別自我的特殊性，依馬克思的觀點，還需要通過現實的社會生產活動而和其他自我的特殊性關聯起來，在此關聯中，體認到他們的同一性，他們共同的普遍性、社會性；如此，特殊利益與普遍利益之間，個體與物種之間的矛盾才得以消融，人性因而被凸顯，而個體也正是在這種差異與同一、特殊性與普遍性的銜接上，得以成全其爲有區別的單個的「人」，成就其個體性，而個體解放

才有其可能，因此，馬克思說：「只有在集體中才可能有個人自由」，「在眞實的集體的條件下，各個個人在自己聯合中並通過這種聯合獲得自由」❸。

這種特殊性要聯繫著普遍性才能使個體成就其個體性的觀點顯示出：單憑一種論述個體自我發展的理論，實不足以給社會、歷史脈絡的個人充分揭示其自我開顯的可能性，這裏還需要一種關於歷史發展或社會進化的理論來充實它，就是說，要在社會、歷史之脈動中，理出一條邁向合理社會，邁向普遍之自我解放的發展線索。

當然，作爲一完整的社會進化理論，與生存相關之生產問題是不容忽視的，這正是馬克思提出其歷史唯物論的初衷。然則，由於社會體系不同於有機體系，它並不具有明顯的邊界和可以客觀定奪的自我維繫的問題，因此，社會進化的權衡尺度，就不能以社會成員之再生產率(rate of reproduction)或說是其成員肉體存活的可能性爲依據，反之，它要以（對應於互動向度之）文化規範爲定奪，它的判準則在於該社會是否能夠確保依其規範而定的社會的同一性以及爲文化解釋爲「美好的」、「可以容忍的」(tolerable)生活。換言之，在論及「人」的社會進化時，生產問題最終也要歸結到文化規範的問題而非相反，因此，在肯定生產問題的重要性之餘，哈伯瑪斯還刻意去凸顯社會、歷史之互動領域，並企圖在其理性化的軌跡中，給解放社會的落實找出客觀的依據。

在哈伯瑪斯看來，作爲社會進化理論，馬克思的歷史唯物論已同時觀照到前述生產和文化規範這兩個面向上的問題：早在寫《德意志意識形態》時，馬克思就曾以生產力的發展階段和社會交往形式的成熟作爲判斷社會發展的依據；同時在「社會分工」的範疇下，他甚且

還考慮到系統「複雜性增加」——這是當代社會日趨重要的問題——對「保生」的意義❸，因此，對哈伯瑪斯言，歷史唯物論可以作爲建構一合理之社會進化理論的起點。儘管如此，在馬克思的「勞動典範」的影響下，這種對應於社會交往的文化規範的問題仍不免被化約爲生產、保生的問題，在其中，個體的解放，特殊性與普遍性的統一，又往往變成了只是由普遍之生產規律所決定的趨勢，這就是「正統」馬克思主義對馬克思所採取的解釋立場，而它也正是哈伯瑪斯之所以要重建歷史唯物論的本意。在此層次，哈伯瑪斯的重建，一如筆者在前章中所指出的乃是通過其溝通理論來加以重建。在此之前，筆者已依據此論旨論證了溝通和自我層次的重建，這裏筆者擬以前面的成果爲依據，進一步證成：在社會層次的重建也是通過溝通理論來完成的，而重建後的理論也顯示了尊重（溝通）理性及邁向個體解放這兩項特徵；至於重建的步驟則可以區分爲下面兩個階段：(1)對歷史唯物論之基本概念及假定的重新審定及修正。(2)對規範結構發展邏輯的重建。

第一節　基本概念、假定的重新審視及修正

對於歷史唯物論作重建時，哈伯瑪斯的重點工作之一即是重建規範結構的發展邏輯。這裏所謂的規範結構既與世界觀及集體同一性(collective identity)的領域掛勾，而法律及道德的表象結構(structures of legal and moral representations)尤其是其核心的界域，這三者，最後都可追回到語言的互爲主體性結構：

(a)法律和道德的作用在於依共識來規約行動的衝突，通過這種作用，同時作爲言說和行動的主體，他們之間受威脅的了解的互爲主體性就得以維繫。(b)〔世界觀方面〕去區劃不同之普遍對象界域(universal object domains)——其一，作爲外在的自然，呈現在觀察者的命題態度中；其二，作爲規範性的社會實在，呈現在互動參與者的作爲態度(performative attitude)中；其三，作爲他自身主觀的自然，呈現在去表達意圖者之表意態度中——這才使得那些我們默默地聯繫到一切言辭行動之有效性聲稱（眞理、正當性、眞誠性）的分化（及凸顯，如果有必要的話）成爲可能。(c)個人及對應之集體同一性的建構乃是去擔任一般溝通角色(the general communicative roles)的必要預設，這種一般溝通角色，在每一言說及行動情境中都出現，並以人稱代名詞表現出來❺。

這就顯示，規範結構的發展邏輯是可以通過溝通理論來加以重建的。這方面的進步（理性化）——就行動理論而言——不在於正確策略的選擇(目的—理性行動)，而是在於沒有強制力的情況下所達成的了解的互爲主體性，在於共識行動(consensual action)領域之擴張爲其判準，而共識行動的擴張則顯示：那些在溝通行動中不顯眼的力量關係——它們造成了內心世界及人際之間的溝通障礙，並因而使得自覺之衝突解決以及以共識爲基礎的對衝突的規約無法達成——逐漸被祛除，那種描述爲理想言辭情境的無扭曲溝通(undistorted communication)也漸次恢復❻。

這種一方面對應於溝通行動，另方面則體現在社會之制度架構(在

其中生產關係乃是制度之核心）中的理性結構，它的引介，在哈伯瑪斯更新歷史唯物論的企圖上，實佔有策略性的重要位置，他說：

> 馬克思將進化關鍵之學習過程定位在客觀化思想的向度——技術性和組織性知識的向度——而目前我們也有很好的理由去假定學習過程也發生在道德的洞見(moral insight)、實踐知識、溝通行動和行動衝突之共識規則這個向度——也就是把學習過程安立在一個較成熟之社會整合的形式中，把它安立在新的生產關係中，並因而使得引介新的生產力成爲可能。這種透顯於世界觀和道德的表象和同一性形構裏的理性結構，在社會運動中發揮它實際的效應，而最後則體現於制度體系中。因此，從理論觀點來看，它佔有策略性的重要位置❼。

進言之，這種可在體系上重建其發展模式的理性結構，它的重要性還因爲「這些結構模式描繪出一種在文化傳統和制度變革中根深柢固的發展邏輯，它與發展的機制無關，只論及更易的範圍(range of variation)，在此範圍內，文化價值、道德表象和規範等——在其一定之社會組織水平(level of social organization)上——作出了不同的表現」❽。正是從這個角度出發，哈伯瑪斯才可以說「文化角色的突出性就說明了溝通理論在更新歷史唯物論上能有所貢獻」❾。哈伯瑪斯這裏的意思當然不是要以溝通理論來給歷史唯物論作出唯心主義式的取代，反之，他只是要給對社會進化的了解，提供一後設理論的架構(metatheoretical framework)。這點若要成立，首先，哈伯瑪斯的溝通理論就必須「令人信服地連結到恰當提出的歷史唯物論的基本假定」

●，也唯其如此：

> 一種對文化傳統之系統理解才不必被排除。而我們就可能從一種社會進化理論中得出這些可證實的臆測：有關道德體系、世界觀及對應之拜禮儀俗的發展邏輯。這將〔爲吾人〕揭示……無論傳統的意義如何地具有偶然的多樣性，它都要在世界觀的架構中被組織起來，並依循著根據普遍語用學可以理解的特徵來作系統性的改變●。

綜上所述，我們就得到如下的結論：從理性重建著眼，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建可以歸結爲對意識結構（實際上是規範結構）發展邏輯的重建，由於這已預設了獨立之互動、溝通向度在歷史唯物論之基本假定（及其相關概念）中被凸顯，但在馬克思原初的理論架構中這是不可能的，因此，在對社會層次之（溝通）理性結構的發展作重建之前，哈伯瑪斯必須對歷史唯物論之基本假定及概念加以重建審視及修正，然則，這一步工作，究其實際，也是通過他的溝通理論的中介才得以完成的。鑒於哈伯瑪斯本人在這一部分的論述中並無法清楚顯示此一論旨，是故以下筆者將以此觀點爲據，順著哈伯瑪斯對這些概念、假定審視程序的先後，提出筆者自己的「二度」表述及詮釋，以證成上述論點。

一、社會勞動

馬克思以「社會勞動」這個概念來理解人的自我生成，並以之批判了近代的主體哲學，這點已如前述。因此，對於馬克思來說，「社會有組織的勞動」(socially organized labor)乃是「人」這個進化階段再生

產其生活的特徵：

> 可以根據意識、宗教或隨便別的什麼來區別人和動物。一旦人們開始生產他所必須的生活資料的時候（這一步是由他們的肉體組織所決定的），他們就開始把自己和動物區別開來。人們生產他們所必需的生活資料，同時也就間接地生產他們的物質生活本身[8]。

這裏，馬克思是從勞動過程來凸顯人所獨特具備的與自然的交換方式，申言之，這就是說，人是能夠運用其「創造的想像」，以一種「有計畫」的方式來進行他的生產活動[9]。因此，他又說：

> 最蹩脚的建築師從一開始就比最靈巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蠟建築蜂房以前，已經在自己的頭腦中把它建成了，勞動過程結束時得到的結果，在這個過程開始時就……已經觀念的存在著[10]。

這意味著人並不像其他動物一樣，受制於一種與自然互動的單調的模式，人是能夠在一較高層次上運作，就是說他們能夠去反省並改變他們之改造自然以取得生活所需的方式[11]。當然，這種生產活動，對馬克思言，也還牽涉到不同個人間的「社會合作」：

> 生活的生產——無論是自己生活的生產（通過勞動）或他人生命的生產（通過生育）——立即表現爲雙重的關係，一方面是自然關係，另一方面是社會關係；社會關係的含意是指許多個人的合作，至於這種合作是在什麼條件下，用什

> 麼方式和爲什麼目的進行的，則是無關緊要的。一定的生產方式或一定的工業階段始終是與一定的共同活動的方式或一定的社會階段聯繫著的，而這種共同活動的方式本身就是「生產力」⑯。

這種人們受某種目的支使而去形塑物質的活動以及在生產目標下通過協調來達成的社會合作，就構成了生產活動的兩個必要成素，哈伯瑪斯將它們歸屬於他所謂的「目的—理性行動」，並分別對應於如下兩個次級範疇：工具性行動及策略性行動。這裏需要說明的是，儘管對馬克思而言，爲生產而進行之社會合作已是一種表顯了社會關係的社會行動，但是，從哈伯瑪斯立場來看，這種合作的目的基本上是生產而非相互了解，是故仍屬於他所謂的策略性行動。如是，從這種歸類出發，情形似乎是這樣：馬克思在「生產」的名目下，並未給予溝通行動任何份位。實情當然不是如此，因爲就勞動產品的分配而言，它仍有必要遵循溝通行動的規則：

> 就分配的規則而言，他與物質的製作無關，與適當協調之手段的運用也無關。反之，它與相互期望或興趣的系統性聯結有關。因此，產品的分配需要互動的規則，此規則，不同於單個人的情形，可以在通過語言了解的層次上互爲主體地設定，並且它作爲被承認的規範或溝通行動的規則是經久不變的⑰。

哈伯瑪斯以「經濟」這個概念來含攝前文中兩種不同性質的活動：勞動產品之（合作）生產及其分配，因此，他如此強調「依馬克思的

觀點，再生產生活的這種經濟形式乃是人類發展階段的特徵」，而哈伯瑪斯自己的立場則是社會勞動及其相應之「經濟」概念實不足以徵別出人的生活的再生產形式。

根據晚近人類學的研究，哈伯瑪斯指出，不單是人類而且是類人屬(hominds)——它尚未完全脫離自然進化的階段——都由於他們轉向了通過社會勞動的再生產並發展了一種狩獵經濟而與類人猿(anthropoid)區別開來。因此，對哈伯瑪斯言，馬克思社會勞動的概念，只適合於區別類人屬的生活方式和靈長類動物的生活方式，而未能明確地掌握住人類生活的再生產，唯獨在智人(homo sapiens)這個階段，當狩獵經濟補充了家庭的社會結構後，自然進化停止了，表現爲社會文化之學習的這種社會進化才完全展開，而人類也就和動物正式區別開來。在此，原初隨著脊椎動物而產生的「單一向度的等級秩序」(one-dimentional ordering)——在其中，每一動物都只具有一種暫時性的身分(status)——這種社會結構就被破壞了；而類人屬中，由分工所導至的兩個次級系統的分化（一方面是成熟男性之狩獵體系，另方面是採集及嗣養幼兒的婦女兒童體系），就可通過男性的家庭化，通過男性去扮演父親的角色，來聯繫此二體系中的不同身分，換言之，也就是引介了一種以「外婚制」(exogany)爲基礎的親屬制度，來整合這兩個分化的次級系統[16]。

這些經驗性的證據，對哈伯瑪斯之重建審視「社會勞動」這個概念十分重要，因爲，唯獨家庭這種社會組織原則(principle of organization)的出現，語言溝通才成爲人類進化過程中一種獨立的、不可化約的向度（相對於「勞動」而言）。在類人屬階段，儘管已經擁有了一種原始語言(protolanguage)，因而使得對人化過程(process of hominiza-

tion)十分重要的認知才能、感情表達及人際關係的系統聯結成爲可能。但它仍停留在溝通發展的第一階段——以符號爲媒介的互動。(在物種進化到智人以前之動物身分系統的形成即以它爲基礎)，我們已知，在這種形式的互動中，其溝通模態(mode of communication)還表現爲一種單方向的祈使語法的形式：藉著溝通符號之助，A表達了一項行爲期望，B以行動來反應，企圖履行A的期望。由於他們在原則上是可相互交換位置的，那麼我們就可以假定雙方存在著一種相互的關係。當然，儘管就其可以相互交換其位置這點而言，我們承認在「以符號爲媒介的互動」這個階段，互動參與者可以採取其他參與者的觀點，但這決不意味著他們之間已形成了一種哈伯瑪斯稱之爲「相互動機的系統」(a system of reciprocal motivation)，後者必須基於社會角色系統的形成，唯其如此，兩種不同的行爲期望才可能有條件地聯繫起來。而社會角色系統的形成，又有三項基本條件需要滿足：

(1)互動參與者的觀點能轉變爲觀察者的觀點。

(2)互動參與者具有一種超越當下的時間意識——如喪葬儀式所表徵的。

(3)有使規範得到尊重的制裁機制[18]。

很明顯，這三項條件要能滿足，又至少預設了一種客觀的、和行動分開的建制性規範(established norm)已經形成。而從哈伯瑪斯的普遍語用學來看，這必須進入溝通發展的第二階段才有可能，因爲，在「命題分化的言辭」(propositionally differentiated speech)這個階段：

> 言說和行動首次分開了。A和B可以將參與者的作爲態度與觀察者的命題態度聯結起來，每一方不僅能夠採納對方

> 的觀點，而且能夠轉換參與者的觀點爲觀察者的觀點，如此，兩項相互的行爲期望就能夠以這樣的方式加以協調，這方式是指他們形成了一個相互動機的系統，或者，我們也可以說是一種社會角色。在此階段，行動和規範分開了㉖。

如此筆者前述的析論就可以簡單地歸結如下：高等的語言溝通是先於社會角色系統的發展；而所謂高等的語言溝通乃指命題分化之言辭的形成，就是說，言辭行動的基本形式已經達成了，在此，言辭行動的意思要素與命題要素分開了，同樣的命題內容，可以用不同的意思力說出，語言的互動使用可以被凸顯，溝通雙方通過意思要素建立起互相能夠了解、同意的人際關係㉗。這意味著不同的行爲期望，可以通過互爲主體的承認此一環節而成爲建制性的規範，如此，行動動機得以倫理化了。一種不可化約爲命名意識——對應於語言的認知使用，在阿多諾看來，隱含了工具理性的邏輯——而眞正能開顯人性的互爲主體的向度就此展開了。家庭的組織原則，正因爲併合了這種不可化約爲勞動的溝通向度，所以哈伯瑪斯才將它視爲徵別人類社會進化的合理起點。

在徵別人類社會進化時，如此去強調溝通行動的相對獨立性，對哈伯瑪斯言，這不僅意味著溝通行動不可化約爲工具性行動，同時它也意味著溝通行動不可化約爲策略性行動，而其根本原因則在於：社會生活世界(life－world)的再生產是一刻也離不開溝通行動的。如果我們只是從抽象的意義來理解，我們或許會認爲，在生活世界中，個人可以放棄溝通行動這種取向於達致了解的態度，轉而採取取向於成功的策略性態度，甚或完全任憑自己的驅力、情緒或習性的支使肆意行

動。然則，這只是就個別行動者的立場而言。如果我們轉而從行動者所屬的生活世界來看，我們就會發現這種行動選擇的自由並不那麼大。因爲，一方面，生活世界的符號結構是以文化傳統、社會整合以及社會化的形式來進行它的再生產，而這種再生產的形式唯有通過溝通行動的中介才有可能；另方面，個人也唯有經由履行傳統、歸屬社會團體、參與社會化的互動才能獲得並維護它的同一性。如果個人長期自溝通行動中退縮，並因而從通過溝通所建構之生活領域中隔離開來，那麼這種在策略性行動中所經驗到的單子式的孤立狀態，終將造成自我的破壞。當然，如果在一個社會中，策略性行動（或工具性行動）已成爲主要的行動模式時，這就意味著生活世界的符號再生產發生了問題，社會整合的危機發生了，革命、叛亂遂成爲不可避免。正是從這種意義上，哈伯瑪斯將馬克思的階級鬥爭理解爲「倫理生活的辯證」：破壞倫理總體的人，要接受命運因果的制裁。而從溝通理論來理解此一現象則是：凡是違背溝通理性者，終將接受它的報復[29]。

既然，以家庭來徵別人的社會進化，意味著溝通行動不可化約爲工具性行動，不可爲策略性行動所取代，而這又意指：個人唯其通過溝通行動才能獲得並維繫其同一性，社會生活世界也唯有經由這種能主張其自我而又不化約對方的行動模式方能維繫其符號的再生產，那麼我們就可以得到這樣的結論：家庭之出現，顯示人類的進化已經發展到這樣一種特殊的階段，作爲特殊性的個人與象徵其普遍生命的生活世界二者之間已演成一種相互預設的互補關係，特殊性之作爲特殊性以及普遍性之成爲普遍性都必須通過對方才能成立，因此，在社會文化的進化階段，個體化同時就是社會化（儘管在社會進化的前現代階段，個體性並不明顯，但仍可視爲以扭曲溝通的形式體現了個體化

過程)，而個人之特殊性與社會之普遍性的統一，兩者唯一的中介乃是溝通行動。只有溝通理性的彰顯才能一再地保住社會的整合，也唯有在社會的整合中，個體性才能被安立，個體的解放也才有其可能。

二、物種歷史 (History of species)

1.對「歷史客觀主義」的反省與修正

通過「社會勞動」這個範疇來觀照物種歷史，就使馬克思得出了「生產方式」這個重建物種歷史的關鍵性概念，在此，物種歷史被徵別爲幾種生產方式所串連起來的序列，而於其發展邏輯中揭示了進化的方向。這裏所謂生產方式乃是指生產力和生產關係的統一。依據馬克思的觀點，這兩者——生產力和生產關係——並非各自獨立變化，而是形成了相互對應的結構，就是說，隨著生產力的發展，生產關係或遲或速地也要作出相應的調整，新的生產方式因而形成，這樣形成的一系列地可以發展邏輯來加以安排的生產方式，大體上說來——依馬克思自己的論述——可以分爲亞細亞的、古代的、封建的與現代資本主義的生產方式[8]，而依史達林的說法則可分爲：原始公社的生產方式、古代生產方式、封建生產方式、資本主義的生產方式及社會主義的生產方式[9]，再加入亞細亞生產方式，則形成六種社會進化的普遍階段。這種把世界歷史的過程看成由五種或六種生產方式所形成的序列，就舖陳出一種巨觀主體(macro subject)或物種主體的直線式、必然的、連續的、同時也是進步的（不能倒退的）發展趨向。這種深受十八世紀歷史哲學影響的歷史客觀主義，一向飽受批評，爲了避免這種批評，哈伯瑪斯採取了一種對此理論較弱的說法，也就是一方面把進化的承擔者由此巨觀之物種主體轉換爲社會以及整合進社會的互爲

主體的行動主體(acting subjects)；而另方面則將「發展邏輯」和「發展動力」(developmental dymamics)加以劃分——也就是區分爲理性上可予重建的越來越具包容力的結構層級模式和經驗基礎得以發展的過程。前者指皮亞傑意義的發展邏輯，它在每一階段都表現爲不同的學習水平。而後者是指在一定學習水平上，通過偶然之邊界條件及系統問題所引發同時可予經驗考查的學習過程，經由此區分，哈伯瑪斯認爲：「那麼，歷史的發展既不需要是直線的，也不需要是必然的，它不必是連續的，也必是不能倒退的。」[19]

㈠以「社會」來取代物種主體：

面對歷史客觀主義之譏，哈伯瑪斯所採行的這兩項修正步驟，在筆者看來，自然都要關聯到他的溝通理論，也因此，這種修正本身還具有多項需要加以進一步闡釋的意涵。首先，就「社會」取代了原先物種主體這一點來說，依筆者的意見，又可分爲下述幾點來說明：

(1)這意味著哈伯瑪斯放棄了他早先詮釋「政治經濟學批判」時——彼時，他尚在「黑格爾主義的馬克思主義」(Hegelian Marxism)的影響下——所堅持爲一有用的幻構這種表現性的後設主體(expressive meta－subject)[20]。我們知道，在那時，哈伯瑪斯對於馬克思歷史哲學中這種基於(A)世界的統一性、(B)歷史可以由人來塑造，這兩項預設已有所批評，他認爲這兩項預設只有對近代才有效，才是眞的。儘管如此，這種反事實的、可能的歷史主體，它之所以是一種有用的幻構，其關鍵還在於它所體現的規範意涵，就是說，它給超越當下的現實提供了可能性，提供了「應然」的依據。當然，這種表現性的後設主體，不是從「哲學人類學」的角度來理解，而是只從實踐假設的立場來立論。不過，當哈伯瑪斯建立起其溝通理論時，這種提供批判之規範基

礎的實踐假設已轉移到他所謂的「理想言辭情境」——或說是在可能之(理想)生活方式中其溝通之基底結構(communicative infrastructure)所透顯的形式屬性[49]，那麼，原先這種幻構性的後設主體自無必要再予堅持。

(2)前述這種集體單一性的歷史主體還是一種獨白的主體(monological subject)。從溝通理論來看，獨白的主體無法成就規範(及眞理)的普遍性，質言之，就是說它無法不通過互爲主體性這個環節而去主張其正當聲稱(及眞理聲稱)是普遍有效的。康德之倫理學以及契約論的困境皆在此。而當此獨白主體同時作爲一歷史主體時，它往往會給歷史的意義添上一層形上學式之目的論色彩。

我們知道，馬克思之批判黑格爾哲學並發展其歷史唯物論，其重要考慮之一就是要拒絕黑格爾哲學中所體現的那種超越的、假定的、形而上學的歷史意義，而馬克思本人則強調歷史本身並無意義，歷史的意義是由人所賦予的[50]，因此在《德意志意識形態》中他強調：

> 共產主義對我們來說不是應當確立的狀況，不是現實應當與之適應的理想。我們稱爲共產主義的是那種消滅現存狀況的現實運動[51]。

而另方面，在《大綱》中，馬克思對歷史的看法也不同於「正統」單線式的論點，而承認歷史多線發展的可能性[52]。

然則，就總體言，歷史唯物論對歷史的看法仍不免是一異化及其復合過程的歷史。就是說，儘管個別歷史發展的路子可以不同，但最終是殊途同歸。因此，我們不得不同意柏林(Isaiah Berlin)的論點：

〔依馬克思的觀點〕，人類自由的逐漸增進，顯示它所追求的是一種明確的、不可回溯的方向……歷史並不後退，它也不是循環式的運動：凡爲歷史所征服的、都是最終的、不可回溯的㉑。

歷史這種單向的、不可回溯的發展，就顯示，即或從一種同情了解的立場來看，一種超越的、形上學式的目的論傾向仍然保留在歷史唯物論中，而前述所謂表現性的後設主體則是此「應然」目的之負載者，這當然不是出於巧合。事實上，我們必須承認多少是因爲這種獨白的歷史主體化約了互爲主體的向度，歷史的意志才可能爲其主觀意志所壟斷，而歷史的發展因而顯示了一種超越的、形上學式的目的論。然則，如果我們像哈伯瑪斯原先那樣，將此目的視爲一種「實踐的必然性」，將此規範性的後設主體視爲只是從實踐參與者的立場所投射的幻構而已，那麼前述批判是否就可避免了？

誠然，這種較弱的說法已不若原先那麼武斷，但問題是哈伯瑪斯這裏所採取的仍然只能是一種將心比心的立場，他仍舊無法通過互爲主體的環節來鋪陳歷史意義的形構；因此，我們不得不承認，從這種立場來保住歷史唯物論的規範意涵依然是主觀的、武斷的，並因而無法眞正擺脫客觀目的論的譏評。而歸根到底，這是因爲獨白的主體無法成就規範的普遍性。如是，以社會及整合進此社會之行動主體（具多數性）來取代原先之物種主體，即意味著要跳出此種獨白主體的困境。鑒於社會乃是「通過語言所中介的行動體系」，以它作爲歷史進化的承擔者，互爲主體的向度就可以被凸顯，歷史的意義就不必再囿於個人主觀的設想，而是每一社會化之溝通主體互爲主觀的認定，它的

普遍意涵就此得以開展。

(3)然則，說歷史的意義端賴互爲主體決定的，這決不意味著一種相對主義的立場，它也決不意味著歷史只是一團混亂，在其中毫無理性軌跡可循。事實上，在這種能夠凸顯互爲主體向度的溝通行動中已經預設了一種對理性的要求。這種內在於溝通行動中的(歷史)「目的」，當然不再是那種超越的、形而上學的客觀目的——它將世界歷史表徵爲一無可避免的進程，將社會進化表徵爲必然伸展的進步形式；反之，這種表現爲普遍有效性聲稱——它們是在溝通行動中被默默舉出——的「目的」只是一種「雖然溫和但卻執著，雖然不常需要補救但從不緘默的對理性的要求」，一種無論何時何地，只要有互爲主體之共識性行動存在，「它實際上都要被承認的要求」[9]，這決不是一種抽象的「應然」(abstract "oughts")而是在我們的社會實踐中，在我們的制度中已予（雖然只是局部的）體現的「應然」[10]。

(4)終究言之，哈伯瑪斯之所以要取消這種集體單一性的主體，其主要考慮還在於馬克思所謂「階級利益」、「階級意識」……這些用語中隱含之化約人的多數性的危險。他警告我們，這樣的用語易誤導人們將個別之屬性（意識、利益或行動）輕易地讓渡給某一集體。爲此，我們不要將歷史看成是由某一普遍主體所成就之統一過程——像盧卡奇在《歷史與階級意識》中那樣，不當地將無產階級視爲「主體與客體的同一」。因此，儘管對哈伯瑪斯言，他早已知道這種「自我產生之歷史主體從來都是幻構」，但目前，他卻堅持從「政治上相因而生之理性討論的制度化(institutionalization of discourse)」這個角度來考察社會進化的意義[11]。換言之，爲了切實觀照人的多數性，哈伯瑪斯又進一步將歷史唯物論的研究焦點由普遍物種主體之歷史形構轉移到普遍

能力之進化的分析；如此，在這種社會進化理論中，個體的特殊性就不至於在一種虛構的或物化的集體性中被消融，反之，唯有當這種普遍能力得到了拓展以及在社會制度中得到了保障，我們才能說個體之特殊性和社會之普遍性是統一起來了。鑒於對這種能力進化的說明不是循歷史而是循發展邏輯來加以安排的，這就涉及我們下面的論題。

㈡將發展邏輯和發展動力分開：

將發展邏輯和發展動力分開，質言之，也就是要將結構問題和因果問題分開，將社會進化從歷史事件的動力中抽離出來，將意識結構的發展從歷史具體的生活方式中抽離出來[●]。哈伯瑪斯的重建工作所處理的只涉及前者——意識結構之生發階段，而與具體歷史之偶然的因果關聯不相干，但後者仍係其邊界條件，這樣的劃分，歸納起來，又有如下的意涵：

(1)在歷史唯物論的基本概念中，往往將其描述的內容和規範性的內容兩相混淆，這種混淆有助於歷史之客觀目的論的形成。這當然與前述集體單一性之規範性主體有關，譬如無產階級這個概念，它既是歷史的客體（現實的工人階級），但同時又是可能的歷史主體。然則，單憑取消此物種主體並不足以克服這種混淆，因爲，以生產力、生產關係的辯證爲例，這個假定它一方面是對經驗世界之發展所做的抽象描述，但另方面也是一種準規範性的陳述(pseudo－normative statements)[●]，就是說，這種辯證關係終將導致人類「前史」(prehistory)的結束以及人的解放的落實。這裏，規範性和描述性內容的混淆並不(至少是不直接）關聯到前述物種主體。更何況，哈伯瑪斯取消物種主體的原因之一，就是恐怕這種代表普遍性的主體會爲現實的、一定歷史處境之團體或階級所取代，既然經由此轉折後，重建的對象仍要關聯

到人的普遍性——人的普遍能力，那麼，爲了避免概念的混淆，這裏也就預設了邏輯與歷史的劃分，當然，經由此一劃分，我們只能就結構的發展及其開顯的可能性這個意義上來論斷「應然」，不過，這不是說它只是一抽象的「應然」，正如前面所指出，它已體現在我們的生活實踐中，並多少落實在我們的制度中，只是這種體現、落實的過程並無法以歷史敍事性的方式表達出來，因爲這種「執拗」而「從不緘默」的對理性的要求，它的發展邏輯並未對循歷史順序出現之具體生活方式作描述，它的形式性也顯示它並未對具體生活方式之「內容」作出規定，這種「內容」，在不同時代不同社會中，乃是由其成員以互爲主體的方式建構的。這種立場又顯示，一種通過溝通理性所勾劃的「應然」，同時也蘊含了對形構（歷史）意義之個體的尊重。

(2)從方法論層次著眼，前述區分發展邏輯與發展動力同取消集體單一性之主體這兩個步驟間的邏輯關聯就變得很明顯了。我們已知，歷史唯物論重建之方法論乃在於理性重建，而理性重建不同於「批判之自我反省」之處即在於：前者所關聯的是一切能夠認知、言說及行動的主體，它是要對其直覺能力及其內在生發過程作重建；而後者則關聯到特殊歷史處境中可以單數表述的個人或團體，在此，歷史之因果事件與邏輯夾纏一起。因此將「重建」與「自我反省」分開，已預設了要取消物種或無產階級這種集體單一性之主體以及要區分邏輯與歷史，而歷史的客觀主義就得以避免[9]，在此同時，歷史唯物論的重建也就接連上哈伯瑪斯的溝通理論。

㈢小結：

總結前述論點，我們可以簡單地歸結如下：以「社會」來取代原先之物種主體，意味著要維護人的多數性，而這又意指社會進化過程

中，語言所中介的互爲主體的向度是不可化約的，如此規範和眞理的普遍性乃得以保住；就普遍語用學而言，這是說，唯有在此種互爲主體的溝通關係中，眞理、正當等普遍有效性聲稱才都被默默舉出了，而社會進化也就可以依它們（眞理、規範）所體現的普遍化程度（可通過反覆論辯來加以補救的程度）來安排其發展邏輯；也因此，與歷史唯物論之敍事性架構無干的溝通能力的發展邏輯，就可以成爲區劃社會進化發展階段的依據。換言之，亦即在認知面向及動機面向分別表現爲（通過可以積累之學習過程所成就的）技術知識及規範知識，就可以和發展動力、偶然之歷史因果分開，而單獨去重建其理性結構的發展模式。正是在這樣的前題下，哈伯瑪斯堅持了馬克思關於歷史進化之目的論(teleology)式的說法：

> 馬克思判斷社會的發展……是以生產力的發展階段和社會交往形式的成熟爲依據。生產力的發展，端賴技術上有用知識的應用，而一個社會的基本制度則體現了道德—實踐的知識，這兩個面向上的進步其權衡尺度是兩種有效性聲稱，就是我們也用來衡量經驗知識和道德—實踐洞視之進步的命題眞理的有效性聲稱以及規範正當性的有效性聲稱[39]。

換言之，這就是說，通過溝通理論所重建之歷史唯物論，仍得以在道德—實踐與認知—技術這兩種理性化的辯證過程中維繫並揭示了社會進化的方向，而其最終的參考點——解放的社會，則可依能夠實現自主之自我的普遍言辭倫理來作推論。

當然，我們也應該理解到：溝通理性之能成爲歷史進化的指標，這點在哈伯瑪斯以「家庭」來徵別人類社會進化的起點時就已預設了

的。儘管，在前述有關家庭的論述中，哈伯瑪斯在形式上仍強調勞動體系在進化過程中的根本性，就是說，它的出現是先於高等語言溝通的。然則，在家庭出現這一進化階段，由於通過社會文化的進化形式已完全取代了類人屬中那種混合了有機的—文化的進化形式，人們通過社會文化的學習而肇致的社會發展，實際上已預設了「溝通」向度的優位性，就是說，作爲工具性行動之社會勞動也要在語言溝通的向度上重組，因此，在《合法性危機》中，他才如此表示：

> 通過工具性行動（依照技術規則）來面對外在自然，以及通過溝通行動（依照有效之規範）來面對內在自然，社會體系之能夠自我維持是因爲在社會文化的發展階段，動物行爲都要在有效性聲稱的指令下重組。此重組是在語言產生的互爲主體性的結構中進行的[39]。

如是，就目前爲止，哈伯瑪斯對「社會勞動」和「物種歷史」這兩個歷史唯物論之基本概念的修正和補充，都爲我們顯示出：在社會進化過程中，溝通理性自始就以預設方式存在於我們的社會實踐中，而隨著社會的進化，溝通理性的確發展了，它是進化之基底性的結構，由此基底性結構所透顯的對理性的要求，揭示了進化的方向，只是這種進化的方向，不再是世界歷史無可避免的進程，而是我們溝通行動中「普遍而無可避免的預設」。

2.社會組織原則的提出

在對歷史唯物論的基本概念和假定作重建時，哈伯瑪斯雖曾提及組織原則(principles of organization)的概念，但並未詳加論述，反而，它是稍後才提及的。鑒於此一概念的提出關聯到以「社會形態」(social

formation)來取代「生產方式」的概念並因而關聯到對「物種歷史」此概念的修正，因此，我們有必要提前在這裏作一交代。

在本節一開始，我們已指出，對哈伯瑪斯而言，馬克思的「生產方式」實係一雙向度的概念 (bidimensional concept)。很明顯，以這種雙向度的概念來對物種歷史作分期，自然要優於其他只根據生產力或生產關係這種單一向度的歷史分期——後者包括了以人類鍊製出來的主要物質(石器、銅器、鐵器等)，人們所利用的最重要的能源、合作形式、市場結構、勞動力的組織或社會分工等作爲分類的依據。儘管如此，生產方式的概念並不令人滿意，因爲將它用於實際分類時遭遇了不少的困難。我們已知，歷史唯物論將歷史分爲五種或六種普遍的、發展邏輯式地關聯者的生產方式，然則，許多社會的生產方式卻表現爲過渡型或混合型(幾種生產方式的混合)，前述發展圖式並未曾予以交代；而尤其重要的是這種發展圖式本身引起的問題，譬如，同樣都是原始公社的生產方式，如何去區分新石器時代與舊石器時代？亞細亞生產方式在此發展邏輯中應如何定位？封建生產方式究竟是否具有普遍性，抑或只是中古歐洲所特有的現象？組織資本主義(organized capitalism)是否意味著一種新的生產方式：官僚社會主義與組織資本主義比較，是屬於同一發展階段抑或更高的階段？[40]這些問題顯示，運用「生產方式」來徵別社會進化的階段並不充分。是否我們可以採取進一步的區分？就是說，對既存經濟結構採取更爲具體的描述。但哈伯瑪斯認爲這種進路會因爲對生產方式採取更細的區分，以致減弱其發展邏輯，終至放棄「物種歷史」這個概念。因此，哈伯瑪斯實際的看法是：「生產方式」這個概念之所以不充分，不是因爲它不夠具體，而是因爲它不夠抽象。法國結構主義的馬克思主義者苟德里葉，即曾

在同樣的立場上主張以馬克思的另一概念——「社會經濟的形態」(social and economic formation)來取代之，因爲後一概念可以兼容以一種爲主導而同時並存的幾種生產方式，並以此爲根據分析了十六世紀西班牙征服前的印加(Inca)帝國的社會[11]。哈伯瑪斯在這裏也採取了類似的手法，主張一種在馬克思作品中可與「社會經濟形態」交互使用的「社會形態」來取代生產方式此一概念，同時假定每一社會發展的階段，其社會形態都爲一更基本且高度抽象之組織原則所決定：

> 一種組織原則是由如許抽象的種種規定所組成，以致在它所決定的社會形態中，許多功能上相等的生產方式都有其可能。如是既定社會的經濟結構就應當有必要在兩個分析層次上予以考察：首先是根據那種業已併合其中的生產方式，其次是根據主導之生產方式所屬的社會形態[12]。

對哈伯瑪斯言，所謂組織原則是指那種人們通過學習階段所成就的社會結構的革新，這些革新又使得新的學習階段或學習水平(learning level)得以制度化。由於學習水平是指（可以依發展邏輯加以重建的）爲集體所分享之意識結構，是使每一階段之學習過程成爲可能的結構條件。因此，組織原則就給每一進化階段上認知—技術和道德—實踐兩種向度之學習過程加上了結構的限制。換言之，它給制度體系的變化、生產力的發展應用以及體系之複雜性和控馭能力的增加都圈定了可能伸展的範圍，這種高度抽象之原則的具體體現乃是所謂的「制度的核心」(institutional core)——例如在初民社會之親屬體系、在傳統社會之政治體系、在自由資本主義之經濟體系等——它一方面起了生產關係的作用，而另方面則決定了社會整合的主導形式[13]。

如是，以社會形態或組織原則來徵別物種歷史的發展順序，並不意味著要放棄「生產方式」這個概念下所維繫的社會進化的雙向度性，恰相反，這種新引進的組織原則，不僅仍然是一種雙向度的概念——並因而維繫了在「正統」歷史唯物論中，最終會被化約的道德—實踐向度的相對獨立性，而且，當哈伯瑪斯在「組織原則」的名目下，依據學習水平的不同，來給社會進化的階段作分類時，甚至還意味著溝通向度對勞動向度的優位。這樣的觀點，對我們一路追述並重析哈伯瑪斯重建步驟至此者而言，並不意外，因爲，當我們在前文中，論及家庭這種社會組織原則時即曾指出，家庭作爲人類社會進化的起點，不僅意味著溝通向度不得化約爲生產，而且還意味著作爲工具性行動的生產也要按言辭行動的有效性聲稱來重組。在組織原則中，溝通向度在這種意義上的優位性，就給我們顯示：社會交往與生產都可以通過普遍語用學來加以觀照。換言之，在社會—文化之進化的每一階段，其社會形態的組織原則之所以能夠是高度抽象的——並因而取代了「生產方式」的概念，正是因爲它可以與普遍語用學所重建之溝通理性掛勾。溝通理性，由於它的形式特徵以及它本身也體現了一種發展邏輯，故當哈伯瑪斯在說明此抽象原則的建構及發展時能夠作出貢獻，而前述可予理性重建之互爲主體的意識結構，即是這種溝通理性在社會層次的體現。

然則，在組織原則中，溝通向度的優位性尚有另一層而且是更關鍵的意涵——道德—實踐知識的學習過程比認知—工具知識的學習過程在社會進化上扮演更具優先性的角色。這與下文中「規範結構的先導作用」固然有關〔參照第三點，詳後〕。不過，這裏需要預先指出的是後面這種意義上的溝通優位與前面這種意義上的溝通優位不是沒有

關聯的。我們在前述分析中已指出，就社會文化的進化而言，作爲工具性行動的生產也要在言辭行動的有效性聲稱上重組，而這一事實就預設了勞動向度上的進步要以命題眞理之有效性聲稱爲判準；鑒於這種眞理聲稱它的普遍有效性可以通過反覆的理性討論來補救，因此它就預設了溝通理性，從而預設了「理想言辭情境」這種純粹互動的形式(pure form of interaction)，換言之，「理想言辭情境」乃是勞動向度上進步的判準、批判之規範基礎，也因此，勞動向度上的進步就可以從「理想言辭情境」這種純粹互動形式的逐步落實來加以觀照。又鑒於在每一進化階段上，後者的（局部的）制度化，對哈伯瑪斯言，實意味著道德—實踐向度上的進化——如此，在組織原則中，(對應於正當聲稱之）道德—實踐知識的進步要比認知—工具知識的進步具有優位性，也就不那麼偶然了。如果我們將組織原則中這種意義的溝通優位和前章中對互動—溝通層次重建的解析併合一塊兒來看，那麼這裏的論證就會顯得更爲清楚。我們在論及互動—溝通層次的重建時曾指出，從實踐（而非從理性討論）層面來看，哈伯瑪斯之強調「語言之認知（或分析）使用也要植基於語言的互動（或反省）使用」這段話實可理解爲：即或在溝通行動中言辭行動之有效性聲稱（包括眞理及正當聲稱在內）都已默然舉出了，並獲得了互爲主體的承認，但就溝通行動之理性化（實踐理性化）而言，它與正當聲稱（及眞誠聲稱）特別關聯，卻無干於眞理聲稱。換言之，這又意涵著，在社會進化過程中，認知—工具性學習所成就之技術知識必須以一種具有社會意義的方式，一種爲社會制度規範所認可的方式才能被用來發展生產力，而它之所以具有社會意義，它之所以能夠符合制度規範的要求，這需要道德—實踐上的努力，結果在社會的組織原則中，道德—實踐上的

學習過程就比認知—工具性的學習過程更具首出性。當然，這一路論證同時也顯示，組織原則中這種意義的優位性也是可以通過溝通理論之引進（歷史唯物論）來加以理解的。

三、上層建築原理及生產力／生產關係的辯證

重新審視了「社會勞動」和「物種歷史」的概念後，哈伯瑪斯以此成果爲依據，進一步展開了對歷史唯物論的兩個基本假定——上層建築原理及生產力／生產關係的辯證——的考查，期使溝通理論能「令人信服地接連到……歷史唯物論的基本假定」。

1.上層建築原理

「上層建築原理」強調社會的經濟結構（基礎）決定（或制約）了政治、社會和文化等次體系[11]，這種論點往往爲學者譏之爲「經濟決定論」或「經濟主義」，這點已如前述。然則，隨著對「決定」一詞不同的理解，這種「經濟主義」又可分爲兩類：(1)包括普列漢諾夫在內，他們支持一種較高次體系對較低次體系的「因果依賴性」這種說法。(2)拉布里奧拉(Antonio Labriola)、阿德勒(Max Adler)等則支持一種較鬆的解釋：低層次體系給高層次體系施予結構的限制。而不論哪一種解釋，最後都毫不保留地接受恩格斯「歸根到底」都是由經濟決定的這種論點[12]。由於反對這種「經濟主義」所肇致的政治無能或「政治無爲主義」(political quietism)[13]——質言之，也就是相信資本主義崩潰的「無可避免性」以至變成等待革命——乃是馬克思主義之新理解趨勢所肇興的重要原因。在（與哈伯瑪斯關聯的）黑格爾主義的馬克思主義的傳統中，盧卡奇、阿多諾，爲了排除前述層級體系的模式，轉而從社會總體性(social totality)的觀點，強調一種本質—表象的模式

(essence－appearance model)，在此，「經濟結構」被理解爲可以觀察表象之形式而存在的「本質」。然則，或許由於這種說法，與哈伯瑪斯要將歷史唯物論重建爲一可以通過科學來加以否證的社會進化理論這種企圖尙遠，是以也不爲他所接受。而他自己提出的獨特解釋則是：

> 馬克思提出他理論的背景脈絡，使得這件事變得很清楚，上層建築對基礎的依賴，起初*只是說在社會過渡到新的發展水平這個危機階段才係如此，他所意指的不是某種對社會的存有論的解釋〔按：指經濟主義的解釋〕，而是指經濟結構〔按：不同於經濟體系，詳後〕在社會的進化中扮演著領導的角色……馬克思引介了基礎(base)這個概念來澄清問題的界域，這些問題在說明進化的革新時必須加以參考。依此理論，進化革新只在解決那些在社會基礎界域內發生的問題⑰。

哈伯瑪斯在這裏，將「上層建築原理」限定在對進化革新的說明，並因而限制了它的結構相關性(structural correlation)的義蘊⑱，如此，「上層建築原理」就可以只和發展邏輯掛勾而無干於發展動力的問題。緊接著，哈伯瑪斯又指出，馬克思將基礎等同於「經濟結構」(economic structure)，並不等於說基礎界域總是和「經濟次體系」相吻合——經濟主義即是出於此誤解。哈伯瑪斯強調，基礎或經濟結構之等於經濟次體系，這只有在資本主義社會才係如此⑲。就生產關係對使用生產

---

* 馬克思的另一種對上層建築的用法則在挪揄布爾喬亞階層之生活世界及相關之理性自然法、規範理想。(參見 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol.II, p.185)

手段所具有的規約性功能(regulative function)而言，它可以採用種種不同的制度：親屬體係（初民社會）、政治體系（前現代之文明社會）；只有在資本主義社會，當市場同它的控馭功能(steering function)也負擔起穩定階級關係的功能時，生產關係才採取了純粹的經濟形式；而在後工業社會，此功能則可能由教育和科學體系來履行●。

對於馬克思作爲「現實基礎」的經濟結構採取這樣的解釋，筆者以爲，這和哈伯瑪斯對生產關係的理解有關，他和馬克思的不同處，這在下一章中我們會有詳細的討論，這裏，筆者只欲指出：哈伯瑪斯生產關係爲一種「制度和社會機制」(institutions and social mechanism)——它在生產力既定的情況下，決定了勞動力和可利用之生產手段的結合方式，同時又間接決定了社會生產財富的分配。如此，他排除了那種以策略性行動爲基礎之合作組織（如狩獵團體）中所實現的人際關係，生產關係被他看成只是生產過程的外在架構，而不是構成此過程的一個要素或說是與生產過程建立了一種內在的關係●。以此界定爲根據，使得哈伯瑪斯不僅可以免除經濟主義把經濟結構等同於經濟次體系這種僵化的解釋，同時也使得作爲社會關係之核心的生產關係可以和溝通行動掛勾（並因而和「上層建築」掛勾）；因爲，對哈伯瑪斯言，社會關係乃是一種溝通關係——社會體系可視爲溝通行動的網絡，如此，生產關係也是一種溝通關係，在其中，言辭行動的眞理、眞誠性、正當性及可理解性聲稱都被舉出。如此，一種通過溝通行動所形成的關係網絡，儘管關聯到生產過程，但卻不能化約爲構成生產過程的一個要素，反之，生產過程卻要立基於此溝通關係之上。這顯然是前述重新審視「社會勞動」及「物種歷史」這兩個概念之成果的進一步的衍生之理：作爲徵別人類社會進化革新之「基礎界域」的生

產關係（對應於溝通行動）與生產力（對應於目的—理性行動）各有其自主性，而相關之學習過程，亦各有其獨立的發展邏輯，不可相互化約，而就其進化之基底性結構言，都離不開溝通理性。就在這裏，馬克思的「上層建築原理」，這個歷史唯物論的基本假定，就接連到哈伯瑪斯的溝通理論；而馬克思所批判的階級關係，因而可以視爲「系統扭曲的溝通」，而另方面，需要通過溝通行動之互爲主體的了解來成就的「社會的整合」，也就可以依據這種居於基礎界域的生產關係來加以論斷了，因此，哈伯瑪斯說：

> 生產關係具體所在的制度的核心，爲社會整合規定了一種特定的形式……經由社會整合，保住了生活世界通過價值和規範的統一。如果系統問題(system problems)不能配合社會整合的主導形式來加以解決，如果後者有必要革命化以創造解決新問題的幅度，那麼，社會的同一性就有危機了[39]。

上段引文中，所謂系統問題乃指經濟問題、人口問題及生態問題等，這本是歷史唯物論關注的核心問題[40]，因此，在現有之社會整合的體系內，系統問題得不到解決，原有之制度架構就有必要加以改造，以適應基本問題的解決，這就關聯到歷史唯物論的另一基本假定：生產力與生產關係的辯證。

2.生產力／生產關係的辯證

㈠規範結構的發展是社會進化的先聲：

對於生產力、生產關係間的辯證關係，「正統」馬克思主義者的解釋，一如在「上層建築原理」中所採取的僵化立場，把後者（生產關係）視爲前者（生產力）的衍生現象。就是說，雖然他們也承認生產

關係的反作用(譬如，能桎梏生產力的發展)，但卻強調物質生產力的「第一性」作用。以俄共理論家米丁爲例，儘管他的說法較普列漢諾夫和布哈林的論點更具彈性——肯定了二者的辯證統一性，但他堅持生產力之物質性「內容」優先於生產關係的「形式」，後者被他視爲只是生產過程中的一個要素，亦即視爲分工合作及產品交換中所建立的關係(基本上屬目的—理性行動)。之所以會如此，究其實際還在於他仍視後者爲缺乏自主性的「衍生現象」——因而只具有「第二性」的作用，也正因爲如此，他反對孟什維克陣營中一種關於生產力和生產關係發展之「兩重邏輯」的觀點[30]。

與此相反，法國結構主義的馬克思主義者苟德里葉則強調這兩個面向的相對自主性。在他看來，馬克思所提出的假設是：在既定的生產方式中，生產力與生產關係間，存在著對應的和結構上具相容性(structural compatibility)的基本關係，在其中，這兩種結構不能相互化約，而社會的進化則是在此基本關係的破壞中被掌握[31]。苟德里葉以此一觀點來論述生產力、生產關係的辯證，其論點之所以能夠成立，關鍵在於他反對從生產出發把社會關係僅僅視爲經濟關係的（及至更狹隘的生產力的）附帶現象（epiphenomenon），他如此批評這些化約論者：

> ……庸俗唯物論、經濟主義把所有的社會關係都化約爲與經濟關係有關的附帶現象，而經濟關係本身又被化約爲對自然環境和生物環境之調適技術[32]。

他自己的主張則是在不同進化階段，親屬關係、政治關係等，除其本身功能外，也可以承擔起經濟的功能（很明顯，這點影響了哈伯

瑪斯)，因此他說：「生產關係的呈現形式可以是親屬關係、或者是政治的、或宗教性的附從關係……。」[37]「一種科學的說明要求承認親屬關係及政治—意識形態關係也具有經濟的功能。」[38]

誠然，荀德里葉並不忽視生產關係的相對自主性，但他仍把說明進化革新的重點放在生產力：生產力的發展使得舊的生產關係因不適合而被推翻。然而在哈伯瑪斯看來，這種觀點，事實上只說明生產力衍生了系統問題，卻無法說明新的生產關係乃至新的社會整合形式(在其中，生產關係具體化所在的制度的核心，爲社會整合規定一種特定的形式)是如何被引進，並得以解決系統問題。同時，哈伯瑪斯指出，除了少數例外的情形，歷史上重大的、由內在原因造成的 (endogenous)社會進化，都不是以生產力的發展爲條件，反而，都是在採取了進化革新的步驟後，生產力才有突破性的發展。針對荀德里葉論析之不足，哈伯瑪斯以下的兩個觀點，就可以視爲是對它的補充：

(1)引進新的社會整合的形式，譬如以國家來替代親屬體系，需要道德—實踐的知識而非技術上有用的知識，後者有助於我們去擴張對自然的控制，前者則指涉那種能體現在互動結構中的知識，而有助我們去擴充（關聯到我們內在自然的）社會的自主性。

(2)將可資利用之知識的潛力以及對這種知識的運用劃分開來；在新的制度性架構出現以前，前者作爲剩餘知識，被儲存在世界觀中。當新的制度性架構被引進時，這些積累的認知潛力才有機會被利用，以便處理那些在前階段未能解決的系統問題*[39]。

補充了上述兩點後，生產力／生產關係間的辯證性關聯及其所肇致的社會進化就可以重新表述如下：

(1)如果在社會的基礎界域內未引發進化的革新，系統問題就得不

到解決。

(2)每一種新的生產方式意味著一種新的社會整合的形式，它的具體化所在是新的制度的核心。

(3)可以用來解決系統問題之認知潛力是如此被積累的：由社會之個別成員或邊際團體所首先獲得的學習能力，通過範例式的學習過程得以進入社會的解釋體系，進入世界觀中儲存起來。如此集體分享之意識結構及庫存知識就代表了一種認知潛力（包括技術—組織和道德—實踐這兩個面向）**。

(4)然則，只有當一種新的制度性架構以及一種新的社會整合的形式這樣的進化步驟已被採行時（這裏，需要道德—實踐的知識），潛在之技術—組織的知識才能被用來發展生產力●。〔按：也因此，在組織原則中，道德—實踐知識優位。〕

---

* 哈伯瑪斯在這裏引介一認識過程 (cognitive process)，來解決〈政治經濟學批判序言〉中引起爭議的那段話：「無論哪一種社會形態，在他們所能容納的全部生產力發揮出來以前，是決不會滅亡的；而新的更高的生產關係，在它存在的物質條件在舊社會的胞胎裏成熟以前，是決不會出現的。」

** 正因爲如此，哈伯瑪斯才強調「世界觀的進化媒介了互動結構的發展階段和技術上可予利用之知識的進步」、「生產力、生產關係是通過意識形態而起了辯證的作用」，又由於技術—組織和道德—意識這兩種認知要素 (cognitive determinants) 都構成了世界觀的一部分，因而歷史唯物論的進路又可以說成是「取向於對世界觀的結構分析」（參見 CES pp. 168－169. Johann P. Arnason's review Habermas's *Zur Rekonstwktion des Historischen Materialismus*, Frankfur am Main: 1976, Telos, 39 (Spring 1979), pp. 201－202.)

此外，又因爲對哈伯瑪斯而言，「生產方式」這個概念還不夠抽象，須被「社會形態」所取代，而「社會形態」又是由組織原則所決定，因此其中第(2)項就有必要作如下的調整：每一新的組織原則意指新的社會整合的形式，它的具體化所在是新的制度的核心。

這個重新表述的歷史唯物論的基本假定，表露了以下的訊息：它不僅明白區分了溝通行動的層次和目的—理性的行動層次，而且他還區分了可資利用之知識潛力及對此知識的應用，這就是說，它的特點不僅在於強調了「批判馬克思主義」之傳統中稱之爲「上層建築之相對自主性」的主題，而且還在於它給社會進化的每一向度——生產力、生產關係（及上層建築）都引進並刻意凸顯了以往馬克思主義者所忽略的認知要素，也正因爲如此，強調生產關係（及上層建築）不可化約爲生產力(基礎)，也同時意味著：物種的學習不僅發生在技術上有用的知識（對於生產力的發展具有決定作用）這個向度上，它也發生在道德—實踐的意識（對於互動結構是關鍵的）這個向度上。在對工具性和策略性行動界域內的變革作回應時，溝通行動規則的確發展了，但它們是遵循著它們自身的邏輯而發展的[10]。

當然，這種意義上溝通向度的不可化約性還不是最關鍵性的，更重要的訊息還在於這一重新修正的假定，也顯示了在社會進化過程中溝通向度對勞動向度的優位性此一主題，因此，哈伯瑪斯說：

> 我甚至會去維護這樣的論題，認爲規範結構的發展乃是社會進化的先導者（pacemaker），因爲新的組織原則意指新的社會整合的形式；而後者又首先使得去補充可用的生產力或是產生新的生產力成爲可能，同時它也使得社會複雜性的

提高成爲可能⑰。

㈡規範結構的先導作用與溝通理論：

在社會進化過程中，哈伯瑪斯賦予規範結構這種先導者的地位，當然要關聯到他的溝通理論。我們已知，在對「社會勞動」、「物種歷史」這些基本概念作重建時，哈伯瑪斯所強調的重點諸如：以「家庭」來徵別社會文化的進化、人的多數性，將發展邏輯與發展動力分開……等這些重點，總結起來，都不外乎在肯定社會進化過程中溝通向度對勞動向度的相對自主性，以及溝通向度的優位性這兩點。鑒於此一重建的成果與「正統」歷史唯物論之基本假定所透顯的「經濟主義」——在此是「勞動」優位——相矛盾，因此，他又進一步重新詮釋了「上層建築原理」，將基礎界域內之生產關係重建爲溝通關係。如此，一方面生產關係上的進步要對應於正當聲稱，生產力上的進步要對應於眞理聲稱，而另方面言辭行動的這些有效性聲稱又都已在（作爲溝通行動之組織網絡的）生產關係中被默然舉出並得到了互爲主體的承認。這種在進化之基礎界域內所體現的溝通優位，實際上已給生產力／生產關係的辯證中，生產關係的優位提供了前提。很顯然，這是因爲，當我們說，言辭行動的有效性聲稱在生產關係中被默默舉出並得到相互承認（這是共識行動的可能條件）時，從認知—工具性知識的發用而言，這意涵著後者必須先成爲一種對社會而言有意義的、一種在新的社會制度規範內所認可的知識，這裏不僅關連到「眞」的問題，而且更基本的是要關聯到「正當性」的問題，就是說，這種知識的應用首先要爲新的制度規範承認爲正當的，然後才得用它來提高生產力、解決系統問題。這就顯示在社會進化過程中，制度規範及相關之道德—實

踐知識的進步要比生產力及認知—工具知識的進步來得優先，換言之，我們就可以推論出，規範結構的發展乃是社會進化的先聲這一結論。

既然，規範結構的先導作用可以追回到生產關係也是溝通關係，而在此種溝通關係中早已預設了言辭行動的理性聲稱，那麼，這又表示這一結論之所以可能，究其根本還因爲生產力／生產關係的辯證此一假定也與普遍語用學掛勾了，因而我們也就可以得到這樣的總結：從「勞動」與「溝通」的區別到這兩種向度上的進化都要以言辭行動的有效性聲稱爲判準，生產關係也是一種溝通關係以及規範結構的發展乃是社會進化的先導者，這一系列的論題都是環環相扣的，而其關鍵則在於哈伯瑪斯對歷史唯物論之基本概念及假定的重建都是通過其溝通理論來重建的。

㈢規範結構之先導作用的意義：

在社會進化過程中，如此凸顯溝通行動、規範結構的地位，是否意味著生產勞動這個面向不重要了？實情當然不是如此，對哈伯瑪斯言，系統問題、系統危機仍要衍生自勞動領域，而它又是社會之需要革新的前提。這裏所謂溝通優位的意涵只應被理解爲：在進化革新過程這個範圍內，要優先考慮社會同一性的問題、特殊與普遍之統一問題的解決，就是說要在保住「人」的普遍意涵，使人成其爲人的前題下去發展生產力，以溝通理性來限制（而非取消）工具理性，以免後者過度膨脹而汨沒了每一行動主體要與其他行動主體關聯起來的問題，如此，才能區別人的進化與其他生物的進化。然則，這是否又意味著，在人的社會進化中，同一性問題(以及特殊與普遍之統一問題)始終比生產問題重要？用我們一般所理解的話來說就是：它是否意味著「知榮辱」的問題優先於「衣食足」的問題？果眞如此，那麼哈伯

瑪斯的新論點似乎只反應了道德學家的口吻，陳義雖高但卻不切實際？毫無疑問，這樣的懷疑是沒有必要的。哈伯瑪斯的立場，在筆者看來，應該理解如下才有意義：在人類社會進化過程中，生存問題是一刻也離不開同一性問題的(就溝通理論言，這是說，語言的認知使用——關聯到生產問題——也要植基於語言的互動使用)。這不是否認「衣食足，知榮辱」的原則，而是強調在人類社會中，「衣食足」的標準，也要符合社會規範的要求，「美好生活」的論斷乃是經由互爲主體決定的，如果忽略此一環節，就會像馬克思那樣，在他論斷工人最低生活標準(工資）時，總是將它視爲「既定的」，不證自明的，而忽略這也要隨人、隨時代、社會而改變[30]。究其根本，還因爲馬克思是在認知—工具理性的前提下把溝通理性給化約了，而哈伯瑪斯的重建則凸出了這樣的意涵：

> ……認知—工具理性力量的增長並不就保證了一種值得我們去過的生活方式，情形或竟是如此，眞正的生產力，它底理性潛力主要不是以勞動條件爲依據而是以溝通狀態爲依據[31]。

這裏，系統問題仍是進化革新的前提，然則，唯有在溝通、互動向度上，生活世界通過規範價值的統一已確保的狀況下（如此，個體之社會化，同一性的維繫，特殊與普通的統一才能被持續)，生產力的理性潛力才得以發用，系統問題才得以解決。也正因爲如此，我們可以如此說，馬克思上層建築與基礎的隱喻已爲系統與生活世界的關聯所取代：從馬克思的立場來看，上層建築要安立在基礎之上；從哈伯瑪斯的立場來看，系統要立足於生活世界之中。這裏，基本的差異還

在於：對馬克思而言，「基礎」是要根據「勞動典範」來理解（亦即生產力、生產關係），對哈伯瑪斯言，「生活世界」唯有通過溝通才能被掌握[16]。而所以有此差異是因爲，在哈伯瑪斯看來，勞動也要立基於語言，勞動生產也離不開溝通，而語言溝通不僅有別於目的—理性行動，而且在社會進化過程中佔有更顯眼的位置。

四、小　結

歸結起來，哈伯瑪斯對歷史唯物論之基本概念和假定的重新表述與修正，其結論乃是規範結構的發展是社會進化的先導者，而這又意味著在社會進化過程中，同一性問題（及社會化問題、特殊與普通之統一問題）因爲既關聯到生存問題，又不可化約爲生存問題，因而具有關鍵性的地位，忽略它就會落入「倫理生活的辯證」，必須接受「命運因果」的制裁，而這正是溝通理性所默默展開的報復過程。歷史唯物論原先之基本概念與假定中，正因爲在「勞動」優位的前題下化約了與此問題相關的溝通向度，因此儘管其目的在給「人的解放」作辯護，但在工具理性的前導下，卻預期了一種在今日愈來愈可能的以操控學（cybernetics）爲基礎的「美麗新世界」——一種「個體終結」的社會[17]，換言之，它所透顯之工具理性及命定主義傾向似乎已成爲此「必然」出現之新世界的意識形態。而哈伯瑪斯之刻意凸顯社會進化過程中之溝通向度及其相關之同一性問題，其用意即在通過溝通理性的脈動來向吾人顯示：歷史並不必然——因此前述之「個體之終結」並非無可避免，但它也絕非偶然，溝通理性始終是歷史一股能動的、超越的力量，藉助它，個體的解放依舊是可以期待的。當然在重新形構之歷史唯物論中去凸顯出此論旨之所以可能，是因爲原先之基本概

念及假設都已接連到他的溝理理論了，不過，還有進一步的工作有待完成，就是說，要以溝通理性的發展線索爲依據來重新區劃社會進化的階段，藉以顯示在社會進化的每一階段，溝通理性的確都獲得了(雖然總是局部的) 進一步的體現，如此，它在歷史脈動中「執拗」而「從不緘默」的特點才能進一步地被凸顯。

第二節　社會進化與規範結構的發展邏輯

對於歷史唯物論之基本概念及假定的重新表述與修正，使得它們得以接連到哈伯瑪斯的溝通理論，如此，溝通理論才得給社會進化提供一「後設理論的架構」，就是說，生產力、社會整合的發展要分別以眞理聲稱和正當聲稱爲其權衡尺度，溝通理性乃是進化之基底性結構。也因此，「一種對文化傳統之系統的理解才不必被排除」。當然，在「理性重建」這個名目下，哈伯瑪斯對於文化傳統的興趣並不在於其內容，而是與之對應之意識結構（特別是規範結構）及其發展模式。

然則，問題是，當歷史唯物論與溝通理論掛勾這一步驟完成後，哈伯瑪斯就將其重點轉移到文化傳統之意識結構及其發展邏輯上，他如此做的用意爲何？下面這一段話，有助於我們澄清此一疑問：

> ……不知道社會化過程的這種特定的基本結構以及這種結構的發展邏輯，我們就不能說明新的組織原則是如何建立的……[3]。

這段話顯示，當哈伯瑪斯正式展開對歷史唯物論的重建時，他想

要依照一種發展邏輯，來對一系列的（社會的）組織原則作安排（如此，就劃分了社會進化的階段）。這一系列的組織原則，在他寫《合法性危機》時，曾以其具體化所在之「制度的核心」——亦即佔主導地位之生產關係爲依據來作推論，其安排順序如下：

(1)原始社會形態：年齡與性別這種基本的角色形成了它的組織原則。

(2)傳統社會形態：表現爲政治形式之階級統制（class domination）是其組織原則。

(3)自由資本主義的社會形態：其組織原則爲工資勞動和資本的關係[6]。

鑒於這些基本制度的形式成分可以依據多重向度來分析，以致無法形成一發展順序，因此，正式展開對歷史唯物論作重建時，哈伯瑪斯轉而求助於使此種組織原則成爲可能的意識結構的發展邏輯。當然，這種新進路的成立與否是要以歷史唯物論之基本概念及假定都已接連到普遍語用學爲其前提，而我們在前節的論析顯示此一步驟的工作都可歸結爲「規範結構的發展乃是社會進化的先導者」這一命題，如此說來，前述對組織原則作安排的問題，就變成了對規範結構發展邏輯作安排的問題。在這方面，哈伯瑪斯建議由世界觀、集體同一性及法律和道德的表象結構著手。

就世界觀和集體同一性而言，哈伯瑪斯曾試圖以他在個體發生層次重建之自我發展和自我同一性的發展階段爲依據，來找尋同調的結構，用他自己的話來說，就是：在世界觀和集體同一性中「去追求同調的意識是合理的」，首先，在世界觀和自我發展方面，他簡單而嘗試性的考察可概括如下：

(1)以部落團體爲中心的世界觀，在其中，規範性的社會實在和客觀化的自然尚未明白分化。(類似於兒童的自我中心的階段)

(2)在以國家爲中心的社會中，神話世界觀負起合法化統治階級的功能，它預設了約定階段 (conventional stage) 的倫理化的法律。(類似於具體運作思想期兒童的社會中心—客觀主義的階段)

(3)在已開發文明 (developed civilization) 中，和神化思想斷裂了的理性化的世界觀，乃是形式運作之思想與受原則指導之道德意識二者的表現。此種理性化之世界觀具有論辯性的基礎 (argumentative foundation)，不過，最高原則本身是不容置辯的。(類似於青年之普遍主義階段)

(4)進入現代，最高原理本身亦可爭辯，在前階段理性化世界觀中所蘊含的普遍主義的潛力，在此，得到解放[16]。(哈伯瑪斯未說明它對應於個體發生過程的哪一階段。但可視爲青年之普遍主義階段的進一步的非中心化〔decentration〕)。

而在自我同一性與集體同一性方面，其重建顯示這樣的階段：從古代社會 (新石器時代社會) 經過早期文明 (依國家組織的社會)、高度發展的文明 (已開發文明) 到現代社會；而在這些社會中，所維繫之集體同一性又分別對應於個體發生過程之自然同一性、角色同一性、青春期之自我同一性以及成人之對應於普遍原則的「普遍主義的自我結構」(universalistic ego－structure) [17]。

儘管如此，哈伯瑪斯在對歷史唯物論作重建時，卻將考察的重點置於法律和道德的表象結構 (它代表了以共識之一致來規約行動衝突的安排和取向)，這固然是因爲法律和道德乃是「互動的核心界域」(core domain of interaction)，但另方面，這也還因爲世界觀及集體

同一性方面的研究「還遠不及法律和道德表象結構的研究」[8]，後者，特別是指柯柏格及其同僚們在道德意識發展階段方面的研究成果，哈伯瑪斯即是要依據此成果，來重建規範結構的發展邏輯（並給社會進化階段作安排）。當然，如此去做時，這種作爲找尋同調結構之依據的道德意識的結構，在哈伯瑪斯眼中，已被理解爲那種可以溝通能力（或精確而言之互動能力）爲基礎來形塑其發展階段的意識結構——這點，前章已有論析。而這也就說明了當哈伯瑪斯依據（個體層次）道德意識之發展階段來重建規範結構的發展邏輯時，何以又要回過頭來對溝通之發展階段作檢討的緣故[9]。

總言之，這種在社會層次的（理性）重建，同時就落實了溝通和自我層次的重建。這在溝通層次表現爲：(1)以符號爲媒介的互動階段，(2)命題分化的言辭階段，(3)論證性言辭階段。而在自我層次則表現爲：前約定（preconventional）、約定（conventional）及後約定（postconventional）三大發展階序。在一完整的社會進化理論中，需要同時涵蓋這三個相互滲透、相互印證的層次，這正是前章中筆者一開始就執著的論點，這也是本文強調歷史唯物論重建是通過溝通理論來重建時，對於溝通及自我層次之重建特別予以關注的原因。也正是基於這樣的前提，哈伯瑪斯重建了規範結構（以法律和道德表象結構爲核心）的發展邏輯，並給社會進化的階段作了「非常嘗試性地」（very tentatively）區劃：新石器時代社會、早期文明、已發展文明及現代社會。而就重建之法律道德體系的發展階段爲依據來看，其中新石器時代社會之衝突法則，體現了前約定的觀點；早期文明及已開發文明的社會，它們對衝突的規定體現了約定層次之觀點，而在現代社會，其衝突規則體現了後約定層次的觀點[10]。

然則，在寫〈邁向歷史唯物論重建〉一文時，哈伯瑪斯尚未對他一貫主張之溝通倫理作交代。不過，正如前述，哈伯瑪斯在個體層次及社會層次的重建是相互預設的，我們因而可以參照他對柯柏格道德發展階段的重建作推論。

在道德發展階段的第三層次——後約定層次，「原則」成爲道德的主題。當第二層次之自我中心主義被提昇爲一種原則時，就建構了「契約論的守法主義」這個階段，這在社會—歷史層次就對應於自由資本主義階段之清教倫理。以個體層次之道德發展階段爲依據，我們可以如此說，清教倫理及其恩寵（grace）之特殊主義取向的自我中心觀，乃是後約定層次之意識結構最不充分的彰顯和體現，換言之，在社會—歷史層次，一種對應於柯柏格第六階段（良心取向）及哈伯瑪斯重建之第七階段（普遍言辭倫理）的意識結構，在此後約定層次乃是蘊而未發，也因此，它給當代資本主義社會提供了其他抉擇的可能性：「一種受原則指導的道德意識並不必然聯繫到私人對救贖的興趣；它已經以一種世俗的形式在現實中立足，即或它最初還只是立足於某些社會階層中。」❽

這些（在哈伯瑪斯看來）譬如在某些宗教運動中起作用的倫理觀，以及還只是扭曲地體現在布爾喬亞法律憲政體制中的後約定意識結構的潛力，就預示了「溝通倫理」開顯的可能性：哈伯瑪斯因此主張要爲實現這樣一種社會去奮鬥，在其中，後約定之意識結構可以得到充分的體現，如此，這種隱含在此結構中的「學習潛力」就可以落實❾。

也正因爲如此，哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建，遂可以歸結爲對溝通理性在社會、歷史中體現的回溯性的同時也是前瞻性的重建，就此而言，迄今以往的歷史乃是一部扭曲溝通史。

由於溝通理性又是內在於此扭曲溝通中，溝通互動的學習經驗乃是在生活世界中進一步落實此溝通理性的唯一憑恃，這種結構的可能性已在後約定這個層次的學習水平上顯現出來，它正是溝通主體社會化之學習成果的表現，如是，這種歷史唯物論的重建也給我們顯示：迄今以往的歷史同時也是一部人類通過其社會化之學習過程以邁向無扭曲溝通的歷史。

第三節　溝通理性、個體解放與社會進化

由於規範結構的發展乃是社會進化的先聲，這就使得哈伯瑪斯可以依據規範結構的發展邏輯爲判準，來區劃社會進化的階段；而當我們去檢視哈伯瑪斯如何重建此發展邏輯時，它又給我們顯示，溝通之發展階段乃是此重建的基礎。這點證實了我們以下的臆測：對哈伯瑪斯言，每一進化階段，都可以看成是他溝通理論所提出之「純粹互動形式」的局部性制度化——當然，在此，每一（局部性的）體現了這種互動形式的結構又都聯繫著一種社會勞動的模式[19]。正由於這種制度化總是局部性的，是以在社會進化之任一階段上所維繫的溝通模態，都是一種「系統扭曲的溝通」模態，依據扭曲程度的不同，進化的階段就可以區分出來。

鑒於無扭曲溝通這種「理想言辭情境」，乃是除了達成「合理之共識」外，一無其他考慮的言辭情境，因此，我們又可以如此說：規範結構之發展邏輯所體現的這種邁向無扭曲溝通的發展動向，正如同道德發展階段所揭示的一樣，是一種越來越「非中心化」（decentering）而邁向普遍主義之社會整合的發展。換言之，社會越進化，社會的同

一性就越發要憑恃一種在形式上益增反省性，就是說，更能體現溝通理性的規範體系來維繫；同樣的，也正如道德判斷各階段所體現的辯證發展一樣●，規範結構的這種發展階段也可以被理解爲：每一更高階段所具有的理性結構「揚棄」了前一階段（較低階段）所具有的理性結構，質言之，就是既替代它們，又以重組的形式和分化的形式保存它們。這正是皮亞傑、柯柏格之認知發生論所顯現的哲學意義，同時，這也正是黑格爾關於意識發展的論證，關於特殊與普遍之統一這種論點的新表述。

如是，規範結構這種逐漸增加其普遍性，這種循辯證方式前進的發展邏輯，就給我們顯示，從前約定層次發展到後約定層次——這乃是從新石器時代到現代社會的進化，這其中，每一步進化都意味著邁向更高一層次的特殊與普遍的統一，通過「揚棄」過程，通過「無扭曲溝通」之漸次落實，抽象的（未分化）普遍逐漸成爲具體的普遍，換言之，這就是說，個體的社會化，社會同一性的維繫，越來越要依賴能夠自主之自我的自身整合的成就，社會整合及其相關之規範體系的維繫，越來越要立基於這樣一種共識行動之上，在其中，每一個體自我，必要時，都能夠通過反覆理性討論來爲其正當聲稱辯護。在進化發展之較低階段，在前現代的社會中，這種個體的社會化、特殊性與普遍性的統一，質言之，也就是社會（及個體）同一性的維繫，乃是由傳統所保證的共識來維繫的；而在當代，隨著工具理性的日益膨脹，隨著生活世界日趨理性化的發展，當自由資本主義階段所依賴之前資本主義的倫理價值（pre－capitalist moral value）日益式微之際，哈伯瑪斯重建之歷史唯物論給我們指引了這樣一條出路：去建構一種基於認知主義的(cognitivist)、基於合理共識的新倫理。這並非只是一

種烏托邦式的空想，它的可能性已在重建之規範結構的發展邏輯中獲得揭示；當然，這也不是一種「無可避免的」歷史進程，我們仍可以有其他的選擇，譬如說，我們仍可能通過一種基於說服、宣傳，而非基於反覆論辯之對話方式，來維繫規範性的一致（normative agreement）。然則，這種方式，既違背了理性原則，同時也還默含了強制的可能性，這就是哈伯瑪斯要將這種反映了穩定力量關係之規範與他極力主張之可予證成之規範（justifiable norms）區別開來的緣故。後者，不僅是基於合理的共識，它同時也表達了可予普遍化的興趣[19]，換言之，它不僅是理性的，而且由於它是基於溝通理性，基於合理共識所形構之規範，所以它還能夠兼顧到個別的意志——但又不化約爲表現了佔有性之個人主義（possessive individualism）[20]這樣的個人意志，同時，在個別意志匯聚成集體意志之形構這個過程中，給每一個別自我提供一具體的普遍性，並因而使得個體之要求整全成爲可能。鑒於此種可能的規範，它的形式條件並非一蹴可幾的，它是在作爲社會進化之先導者——規範結構之發展邏輯中揭示出來的，那麼，我們又可以這樣來理解歷史唯物論重建的意義：在社會進化的每一階段，溝通理性都給個體之社會化、特殊性之要求整全，提供了一種暫時扭曲的、片面的普遍性，但卻是在歷史脈動中逐漸開顯的，而終究能夠給個體解放提供形式條件的具體的普遍性。正由此故，重建之歷史唯物論顯示了我們一再強調的這兩項特徵：尊重（溝通）理性及邁向個體解放。

與之對照之下，馬克思的歷史唯物論，它在「勞動典範」的框囿下，將理性化約爲只是工具理性，結果，當這種工具理性被回溯性地追回到歷史的起點時，整個人類社會進化的過程，就呈現爲不過是一部非理性、人宰制人的歷史；而當面對現代社會工具理性過度膨脹之

病徵時，從這種歷史哲學出發，並無法給我們提供合理的出路及批判的依據，它所作的前瞻性的展望——解放的社會，只能表現爲一種純粹烏托邦式的夢囈，就是說，它不僅無法(像重建之歷史唯物論那樣)由形式層面掌握到後約定之意識結構所蘊含的解放的潛力，而且由於它化約了「互動」向度，竟因而將社會分化過程所肇致的重新整合之需要這種問題，將現代社會經由「主體的轉折」(subjcetive turn)所產生的「自由之制度化」的問題[39]，化約爲只是經濟問題、生產問題，以致「解放的社會」在這裏只表現爲一種無需制度中介的生產者的自由聯合體，一種基於解放之個人直接互動而形構的烏托邦，簡言之，一種未分化的普遍[40]，卻忽略了社會理性化所肇致的特殊與普遍要在更高一層次達成統一這一問題。而當此烏托邦的期待與此歷史哲學所透顯之工具理性結合起來時，它甚且還合法化了前述這種非理性的進路：通過宣傳、說服乃至強制的方式來維繫一種只在使力量關係得以穩定的規範，在這裏所達成的規範性的一致正是「個體終結」的表現。

哈伯瑪斯的重建，既避免讓歷史唯物論淪爲只是這種「個體終結」社會的辯護工具，而且由於他提出了一種更能體現理性之豐富內涵的溝通理性來對工具理性的發展作限制，因而在重建理論中對於個體之自我發展及相關之規範結構的觀照也更見貼切，在此同時，它也給當代社會工具理性過度膨脹現象的批判，提供了堅實的規範基礎。

然則，從這種社會進化理論出發給當代社會所作的診斷，質言之，也就是要給系統控馭過程保住其規範基礎（以免工具理性過度膨脹）的企圖，對於德國社會學家盧曼而言，是完全「不合時宜的」(out of step with reality)。在盧曼看來，當代這種具高度複雜性的社會中，要求通過規範結構來維繫它的統一、整合是不可能也沒有必要的。因爲，

在時間的壓力下，爲了要能夠使行政、決策、計劃等儘量能夠面面顧到（以涵容社會的複雜性），唯一的辦法，就是要維繫決策的自主性，而不受價值規範問題的干擾，因此要排斥積極的參與，換言之，即使是在缺乏一致同意之規範結構的情形下，決策仍舊要去做，這就不得不委諸專家來處理[9]。

盧曼的這種主張，與他以系統理性（systems rationality）爲基礎之社會進化理論密切相關。鑒於(1)該理論中也體現了一種基礎與上層建築的論點，而物質生產之系統強制亦是其立論的起點[10]。(2)哈伯瑪斯將歷史唯物論作爲一社會進化理論而加以重建正是針對此一進化理論而提出的[11]。(3)它對當代社會的複雜性特別予以關注，這是馬克思原先論點中所忽視的，因此，就此三點言，盧曼之社會進化理論實可視爲另一種路子的——與哈伯瑪斯針鋒相對的——對歷史唯物論的重建，爲了進一步凸顯哈伯瑪斯重建的特點，我們不妨將這兩種進路作一簡略的對比以作爲本章的結語。

約言之，盧曼理論的核心概念即「意義」或意義體系（一種次體系）。所謂「意義」是指對「訊息」的選擇策略。選擇是指以內在結構爲條件對外在環境複雜性（complexity）的減少。此一界定就顯示盧曼的社會進化理論並不追求一種一般理論，而將其理論的歷史性（histority）定位在現代社會。鑒於體系是通過對訊息的選擇以減少複雜性，因此體系乃是「具有較低複雜性的孤島」[12]，通過複雜性的減少，體系得以形成並維持其邊界，而問題（problem）也就因著體系的形成，複雜性的減少而得以解決。由於意義體系的結構部分——化約性結構（reducing structure），原則上要給環境中出現的任何複雜性賦予意義，如果在溝通中，遭遇到不能賦予其意義的新訊息時，意義體系就

得改變自身的結構——去綜合 (sythesizes) 它自身的結構與此新訊息所出自的意義體系，這就衍生出新的意義，意義體系的這種「變遷」，就成爲一反省性行動 (reflexive act) ●，由於這種變遷是在現存意義結構基礎上的「重新建構」(restructing)，從理論上說，就不會引發「延續性」的問題，換言之，結構的發展及同一性問題在此都從對環境的調適這一角度得到了說明，而「進化」的意義也就被烘托出來：它是意義體系形成的前提，而意義體系則表現了進化的功能面向●。

很顯然，以上簡略的概括已顯示：依盧曼的意見，環境複雜性的減少以及系統複雜性的擴張這種問題在社會進化中佔有主導的地位。因此是控馭能力 (steering capacity) 而不是溝通能力 (這裏，離不開規範問題) 決定了社會發展的層次●。事實上，這才是他反對哈伯瑪斯之主張 (系統要立基於生活世界以及複雜社會要通過規範結構來保住其統合) 的理論基礎。

然則，以對環境複雜性的減少作爲進化之參考點，對哈伯瑪斯言，並無法逃避規範的問題，因爲「不以一種生存受威脅之體系爲參考，盧曼就不能一開始即指認它 (環境的複雜性) 是一問題」●，而在社會體系 (不同於有機體系) 此一層次，「保生」的問題、體系自我維繫的問題，並無法離開價值規範的問題，這是本章一開始就已點出的，也是哈伯瑪斯所一再強調的。而盧曼之所以會化約 (精確言之是取消) ●此一問題，究其實際，是因爲系統理性並無干於規範之正當性 (以及眞理) 問題，反之，它將後者化約爲體系維持之有用性或說是功能上相等 (functional equivalents) 之自我穩定的可能性這類問題。如是，它只適合在規範性前提既定之下，有助吾人去從事規範—分析性的 (normative－analytic) 說明，換言之，亦即增進哈伯瑪斯所謂的「第

二序的技術性知識」(second－order technical knowledge)。在複雜社會急劇變遷的壓力下，這種對體系規範管理能力的提昇，當然有助於體系的生存❶，但是作爲重建歷史唯物論的依據，系統理性對於理性的了解仍然太狹隘了，就它用來補「正統」歷史唯物論之只是限於工具理性的不足而言，它對於現代社會的發展更能提供貼切的說明，但這也只是片面增強了對社會進化之「保生」向度的觀照，對於道德—實踐的向度仍付諸闕如。就此而言，盧曼的社會進化理論並未提供我們任何關於個體解放的線索。反之，溝通理性，正因爲既關聯到正當聲稱又關聯到眞理聲稱，是以哈伯瑪斯以它爲基礎來重建歷史唯物論，既能照顧到道德—實踐的向度，也能兼顧到「保生」的向度，在其中工具理性及系統理性都能有所定位。因此，在這種重建之歷史唯物論中，不僅體現了更豐富內涵的理性，而且還通過眞正能夠表彰人性之溝通自我開顯的過程來說明個體解放的潛力。

註 釋

❶馬克思，《一八四四年經濟學哲學手稿》，載《馬克思恩格斯全集》，中文版，第四十二卷（北京：人民出版社，一九七五年），頁 123。

❷ Hebert Marcuse. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (N. Y.: The Humanities Press, 1945), p. 435.

❸馬克思，恩格斯，《德意志意識形態》，《馬恩全集》，第三卷，頁 84.

❹ Jürgen Habermas. "Toward a Reconstruction of Historical Materialism" (hereafter cited as "Reconstruction of Historical Materialism"), in CES, pp. 141－142.

❺ Jürgen Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative

Structures", *CES*, p. 116.

❻ *Ibid.*, pp. 119－120.

❼ *Ibid.*, pp. 97－98.

❽ *Ibid.*

❾ *Ibid.*

❿ Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975), p. XXIII.

⓫ Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1973), p. 12.

⓬馬克思、恩格斯，《德意志意識形態》、《馬恩全集》，第三卷，頁 24。

⓭ Pitro Hoffmann, *The Anatomy of Idealism: Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx* (The Huge: Martinus Nijhoff, 1982), p. 81.

⓮馬克思，《資本論》，第一卷，載《馬恩全集》，第二十三卷，頁 202.

⓯"Marxist Philosophy——Dialogue with Charles Taylor", in Bryan Magee. *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 30.

⓰馬克思、恩格斯，《德意志意識形態》，頁 33。

⓱"Reconstruction of Historical Materialism", p. 132.

⓲ *Ibid.*, pp. 133－136.

⓳ *Ibid.*, pp. 136－137.

⓴ *Ibid.*, p. 155.

㉑黃瑞祺，《批判理論與當代社會學》(台北：巨流，民國七十四年)，頁 130－131。

㉒ Cf. J. Habermas, "A Reply to My Critics" in J. B. Thomposon and David Held (eds), *Habermas: Critical Debates* (London: Macmillan Press, 1982), p. 227.

㉓馬克思，《政治經濟學批判序言》，《馬恩全集》，第十三卷，頁 9。

㉔史達林，《辯證唯物主義與歷史唯物主義》，載《聯共（布）黨史簡明教程》，聯共（布）中央特設委員會編（莫斯科：外國文書籍出版局，一九四九），頁 156。

㉕"Reconstruction of Historical Materialism", p. 140.

㉖ Martin Jay, *Marxism and Totality* (Berkeley: University of C. A. 1984).

㉗"A Reply to My Critics", p. 228.

㉖Andrzej Walicki, "The Marxian Conception of Freedom" in Zbigniew Pelczynski and John Gray (eds), *Conception of Liberty in Political Philosophy* (London: The Athlone Press, 1984), p. 219.

㉗馬克思、恩格斯,《德意志意識形態》,頁 40。

㉘馬克思,《經濟學手稿(1857－1858 年)》,《馬恩全集》,第四十六卷,上冊,470 頁起。

㉙ Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (1959), p. 138.

㉚"Development of Normative Structures", p. 97.

㉛ Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 195.

㉜ Jürgen Habermas, "Uber das Subjekt der Geschichte," in Habermas *Kultur und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), p. 398. 轉引自 James Schmidt, "Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment", *Social Research*, vol. 49 (Spring 1982), no. 1, p. 198.

㉝ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, Translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), p. 383.

㉞"A Reply to My Critics", p. 253.

㉟ J. Habermas, "Response to the Commentary of Bernstein and Dove" in Verene, Donald Phillip (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit* (New Jersey: Humanities, 1980), p. 248 and p. 250.

㊱"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 141－142.

㊲ *Legitimation Crisis*, p. 10.

㊳"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 150－152.

㊴ Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, translated by Robert Brain, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 18 and pp. 63－69.

㊵"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 153－154.

㊶ J. Habermas, "History and Evolution" *Telos* (Spring 1979), no. 39, Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jügen Habermas* (Massachusetts: The MIT

Press, 1981), p. 246.

●馬克思,《政治經濟學批判序言》,頁 8－9。

●恩格斯,《致約·布洛赫的信》(一八九〇年,九月二十一～二十二日),載《馬克思恩格斯文選》(莫斯科:外國文書籍出版局,一九五五年),頁 488。

● George Ritzer, *Sociological Theory* (N. Y.: Alfred A. Knopf, 1983), p. 257.

●"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 143－144.

● Johann P. Arnason's review Habermas's *Zur Reconstwktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976), in *Telos* (Spring 1979), no. 39, p. 214n43.

●"Reconstruction of Historical Materialism", p. 144. 但在《溝通行動理論》(英文版)第二卷一六八頁中,哈伯瑪斯甚至強調即或在資本主義社會也不完全如此,後面這種說法可以理解爲他要凸顯馬克思歷史唯物論中的化約傾向(化約互動向度)——儘管從「政治經濟學批判」出發可以照應到互動的向度。

● *Ibid.*

● J. P. Arnason, *op. cit.*, pp. 206－207.

●同●。

● Marian Sawer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (Martinus Nijhoff: The Hague, 1977), p. 138.

●米丁, M.,《歷史唯物論》,上冊,沈志遠譯(上海,重慶:生活書店,民國三十五年),頁 152, 167－189。

● Maurice Godelier, *op. cit.*, pp. 25, 46, 123－124.

● *Ibid.*, p. 42.

● *Ibid.*, pp. 24－25.

● *Ibid.*, p. 40.

●"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 146－147.

● *Ibid.*, p. 147, 160. *The Theory of Communicative Theory*, vol. II, p. 313.

●"Reconstruction of Historical Materialism", p. 148.

●"Development of Normative Structures", p. 120.

⑧ Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I, translated by R. Howard and H. Weaver (N. Y.: Basic Books INC, 1965), p. 130.

⑨ J. Habermas, "The Inimitable Zeitschrift fur Sozialforschung: How Horkheimer Took Advantage of a Historically Oppressive Hour", *Telos* (1980), no. 45, p. 121.

⑩ Rick Roderick, *Habermas and Foundation of Critical Theory* (London: Macmillan, 1986), p. 130.

⑪ David Held and Lawrence Simon, "Toward Understanding Habermas", *New German Critique*, vol. 3 (1976), p. 139.

⑫"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 174－175.

⑬ *Legitimation Crisis*, pp. 18－20.

⑭"Development of Normative Structures", pp. 104 ff.

⑮ J. Habermas, "On Social Identity", *Telos* (Spring 1974), no. 19, pp. 91－94. "Development of Normative Structures", pp. 111 ff., Fred R. Dallmayr, "Dialectical and Normative Telos", proposal delivered at the "Critical Theory and Empirical Method" Conference in Montreal.

⑯ *CES*, p. 99, 116.

⑰"Reconstruction of Historical Materialism", pp. 154－155.

⑱ *Ibid.*, pp. 157－158.

⑲ *The Theory of Communicative Action*, vol. II, p. 304.

⑳ A. Anthony Smith, "Two Theories of Historical Materialism: G. A. Cohen and Jürgen Habermas", *Theory and Society* 13 (1984), p. 535.

㉑ Kenley Dove,"Comment on The Relationship of Habermas's Views to Hegel" in Verene, Donald Phillip (ed.), *op. cit.*, p. 245.

㉒薛華,《哈貝瑪斯的商談倫理學》(遼寧,遼寧教育出版社,一九八八年),頁 77.

㉓ *Legitimation Crisis*, p. 111. Raymond Plant, "Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis", *European Journal of Political Research* 10 (1982), p. 351.

㉔ Joel Whitebook, "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the

Autonomous Indivdual", *Telos* (Winter 1981－1982), no. 50., p. 86.

● *Ibid.*

● Albrecht Wellmer "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment", in Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985), pp. 38－39.

● *Legitimation Crisis*, p. 34. Raymond Plant, *op. cit.*, p. 349.

● *The Theory of Communicative Action*, vol. II, pp. 185－186.

● Michael Schimd "Habermas's Theory of Social Evolution" in J. B. Thompson and David Held (eds), *op. cit.*, p. 162.

● T. McCarthy, *op. cit.*, p. 224.

● Friedrich W. Sixel "The Problem of Sense: Habermas V. Luhmann" in John O'Neill, *On Critical Theory* (N. Y.: Seabury Press, 1976), p. 187.

● *Ibid.*, p. 188.

● *Legitimation Crisis*, p. 139.

● Habermas and Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie——Was leistet Systemforschung?* (Frankfurt, 1971), pp. 155. 轉引自 T. McCarthy. *op. cit.*, p. 225.

●"History and Evolution", pp. 23－24.

● Thomas McCarthy, "Complexity and Democracy, or The Seducements of Systems Theory", *New German Critique* (1985), no. 35., p. 47.

第6章
對於「歷史唯物論重建」的反省與批判

哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建顯示，規範結構的發展乃是社會進化的先導者。賦予規範結構如此突出的位置，重建理論究竟在何種意義上仍可稱之爲歷史唯物論？換言之，重建之歷史唯物論與馬克思本人之歷史唯物論其延續與斷裂究竟如何？哈伯瑪斯以下這一段話提供了部分的答案：

> 對發展動力的分析，就其關聯到生產和再生產界域內衍生危機之系統問題言，是「唯物主義的」*；同時，它還是「歷史」取向的，這是就其必須在那些偶發條件的全部範圍內找尋進化變遷的原因而言，於此偶然條件下(1)個別意識獲得了新的結構，並且轉爲世界觀的結構；(2)系統問題發生了，它超過了社會控馭能力的負荷；(3)能夠在制度上嘗試去體現新的

---

* 撇開生產力的發展能夠解決系統危機這個問題不談，馬克思本人至少還視危機的衍生係生產力的「發展」所致生，哈伯瑪斯甚至連這一點也不堅持，因此，這裏之「唯物主義的」聲稱是極弱的說法。

> 理性結構並將之安立下來；以及(4)資源動員方面，增添了可資運用的新範圍。唯獨理性化的過程(它同時需要歷史的和唯物主義的說明)，在通過歷史而予完成以後，我們才能夠詳細述說社會之規範結構的發展模式。這些發展邏輯顯示了——並且是在內在歷史的範圍內顯示了——精神的獨立性❶。

即或我們接受哈伯瑪斯的辯護，承認重建理論仍是「唯物主義的」和「歷史」取向的，上述的論點仍過於簡略，單憑「精神的獨立性」實無法充分徵別出這兩種歷史唯物論的異同，更遑論凸顯出哈伯瑪斯「重建」的殊義。當然，在前幾章中，當我們對哈伯瑪斯之歷史唯物論重建加以重新架構並詮釋時，也曾傍及此項「別異同」的工作，然則，這仍只是零星的並因而是不完整的論述。因此，爲了要充分掌握到哈伯瑪斯與馬克思間的延續與斷裂，我們還必需另闢蹊徑。依筆者的觀點，我們可以從下列三個逐次深化的層次來加以考察：(1)概念層次、(2)方法論層次、(3)典範層次。唯有當我們通過這些考察，明確而完整地掌握了二者的區別，我們才能洞察哈伯瑪斯「重建」的殊義，我們的反省批判才能深入而不至有厝偏失。筆者在本章中的基本論點如下：哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建實意味著對馬克思歷史唯物論的超越，這種超越，一方面表現在概念重新理解的層次，而另方面則表現在方法論的轉折，而最終言之，則可歸結爲「溝通典範」的引進。也正因爲如此，他的「重建」與那些仍陷於「勞動典範」的「重建」都不相同——他們只能稱之爲「修正」或「補充」而非「超越」了歷史唯物論。儘管如此，哈伯瑪斯的重建理論仍有不少內在的困難。這顯示它作爲一實踐哲學還有不足之處，但用它來對（馬克思及其他馬

克思主義者之）歷史唯物論作反省批判卻是極具價值的。

第一節　概念層次的反省與批判

在哈伯瑪斯的重建理論中，與歷史唯物論相干之概念——譬如生產力、生產關係、階級、階級鬥爭及宰制等，與馬克思本人的理解都已有所不同，這些區別表面上看來雖不顯著，但對重建理論的定位卻極具深意。爲了清楚鋪陳此一旨意，我們自然有必要對前述概念作一番考察，鑒於它們都可視爲「勞動」與「互動」此二基本範疇的衍生性概念，我們的考察工作就由此開始。

一、勞動與互動

「勞動」這個概念乃是馬克思歷史唯物論的範疇典範(categorical paradigm)，而「互動」或「溝通行動」這個概念則是哈伯瑪斯重建歷史唯物論的關鍵概念。因此，在重建理論中，「互動」、「溝通行動」，與馬克思理論中「勞動」的概念，實佔有同樣的策略性的重要位置。就此而申言之，馬克思歷史唯物論的概念基礎是立基於「勞動」這個通素(universal)與「互動」或「溝通行動」的關聯上，而哈伯瑪斯重建歷史唯物論的概念基礎則在於二者的區別上——當然，在其中，「勞動」又總是以「符號互動」爲其前提。因此，去對哈伯瑪斯之歷史唯物論的重建作檢討時，筆者認爲，首先必須從此種基本之概念策略(conceptual strategy)的轉變著手。

一般言之，對哈伯瑪斯此種概念策略的一項主要批判即在於將勞動等同於工具性行動，忽略了馬克思在勞動、生產活動和實踐等名目

下，同時蘊含了工具性行動和溝通行動的向度❷。這樣的批判是否合理固有待爭論(後面會有說明)，但筆者以爲，這種提法本身過於籠統，極易造成對哈伯瑪斯原意的誤解。正確的提法應指出在哈伯瑪斯自己的範疇架構中，勞動只是剔除了互動、溝通向度的工具行動，或廣義言之，目的—理性行動，而他對馬克思本人的理解則非全然如此，因此，去界說馬克思之「社會勞動」體系的概念時，他仍指出，產品分配要遵循溝通行動的規則❸。

韋瑪的辯解有助於澄清此項誤解。他認爲哈伯瑪斯的原意是說，在具體研究、在分析社會經濟形態之發展這個層次，馬克思採用了一種較廣義的社會勞動體系的概念。這裏，社會實踐同時涵蓋了工具性行動與互動，但在歷史—哲學的解釋層次上，在知識論層次上，由於馬克思只是依據物種之自我創造，只是依據對象生產的理路來理解人類歷史的進化，結果，這種有關社會勞動的概念，基本上只能表現爲一種工具性行動，即或它仍可衍生出「互動」的向度，但卻取向於將後者給化約掉❹。用哈伯瑪斯自己的話來說就是：在「實踐」的名目下，將溝通行動化約爲工具性行動❺。就歷史唯物論而言，這是說，如果歷史唯物論還要作爲一種社會進化理論的話，它就必須能夠同時對語言的獲得、社會化、同一性的形成、涵化(acculturation)以及通過符號對傳統的再生產(symbolic reproduction of tradition)等過程提出充分的說明。如果在歷史—哲學的解釋層次，馬克思的「勞動」概念，能夠說明這些過程的發展動力以及他們如何能爲社會主體所獲得，那麼，此概念自然可以繼續使用。而揆諸事實，馬克思所發展的這種「勞動」概念，只說明了對象化以及更狹義言之的作爲對象生產這類活動之發展邏輯、結構和其動力❻。

這種在後設理論層次(metatheoretical level)的化約取向，其補救之道，並不在於——像人本主義的馬克思主義者那樣——回到青年馬克思的物種本質的概念，並通過存有論的轉折來「復原」馬克思主義——「勞動」因而也得在此層次上同時涵蓋了「溝通」的向度，這才是前述哈伯瑪斯的批判者所堅持的理據。然則，在哈伯瑪斯看來，「物種本質」乃是黑格爾「世界精神」的經驗性說法，這種提法仍落入「第一哲學」的窠臼，並因而沾染了太多哲學—形上學的意味，所以在後期已爲馬克思自己所放棄。當然，這並不是說他也放棄了那種作爲批判依據之對象化或表現主義的模式，而是說，他更轉而從社會、經濟層面來落實此種異化批判，但仍可由布爾喬亞的規範理想中，找到前述批判所依據的「實踐哲學」(這在第二節論述馬克思之「內在批判」方法時再詳述)。因此，不論採取哪一種提法，馬克思這種勞動的對象化模式或自我表現的模式始終未予放棄，而由前述對哈伯瑪斯立場的闡明來看，此種模式中所隱含的化約取向❼，才是他批判的眞正重點，而他要堅持勞動與互動的區分，其用意也在此。

當然，這裏還有更現實的原因，就是工業勞動的發展，使得這種實踐哲學的基礎整個動搖。原先在此模式內得以具有的規範、互動向度就越失去其經驗的憑依。爲了清楚交代這一點，此地有必要一述從馬克思時代迄今，勞動性質的轉變，以及(哈伯瑪斯以前的)「批判的馬克思主義」，在面對此種變遷所作的種種重建歷史唯物論的失敗嘗試，如此才能充分掌握到哈伯瑪斯何以要區別出勞動與互動作爲重建歷史唯物論的基礎。

我們已知，勞動的對象化或自我表現的模式，乃是青年馬克思批判異化勞動的規範基礎，因此，對他而言，勞動是聯繫著那在哈伯瑪

斯的互動範疇下才可能具有的主體之解放性的自我發展，這就是說，勞動不只是指涉以下意義的社會實踐：從自然環境中建構了人的世界及其社會再生產，除此而外，它還決定了有助解放潛在知識的行動層次，以之來改造、變革宰制的手段，因而使得社會自由的進化性擴張成爲可能❽——當然，從哈伯瑪斯立場來看，這又會爲其佔有性主體的佔有性行動所化約。

勞動的這種自我實現模式，當後來馬克思理論「經濟學化」(economization)時，則具體表現在手工匠勞動這種經驗性的概念中——手工匠，他在對象的形塑中，自主而帶有鑑賞性地(virtuosically)應用了他所獲得的經驗知識。如此，馬克思就可以將此整全的勞動與資本主義社會中掏空一切內容的抽象勞動兩相對照，而繼續其異化批判❾。

馬克思之所以能夠如此，自有其時代背景。在工業化早期，歐洲社會同時並存著兩種勞動的形式：有意義的、手工匠取向的勞動，以及原子化的(atomized)工業勞動。馬克思即是以前者作爲勞動可以是對象化勞動的經驗依據，而對後者則進行批判。但是，緊接著，十九世紀後半葉，進一步的工業化趨勢，迫使前者轉入一般生產活動的邊際地帶——維修或事前加工(preparatory processing)等❿。原先單一的、完整的工作程序，爲了調適機器的律動，遂打散爲單個人可以控制的部分操作。在利潤動機的壓力下，新的科技知識也不斷地得以引入，加速了工業生產技術理性化過程。強調工廠科學管理及找尋最富經濟效率之勞動組織的泰勒主義(Taylorism)也應運而生，後者使得工人的技術知識、手藝和整個勞動生產過程不相關聯。而將此種高度分化的勞動過程委付給少數受過科學教育之經理人員來壟斷，而一般工人在他們領導下所從事的這種單調反覆的工作，只是一種非技術性的，且

已分割爲片斷的工作[9]。這結果是，馬克思所相信的勞動生產力的增強與工人品質的提高的因果關聯不再有效。社會勞動不再具有自覺之學習過程底面向，勞動主體因而無法（如自我實現模式中所主張的）在其勞動中自覺到以下事實：他們的能力和需要是與既存社會結構之重重現實相矛盾的。如此，科技進步，助長了生產力的發展，亦助長了人對自然的征服，但人們在此，不是證實了它的解放力量，而是證實了他們的物化，證實了他們「生活世界的殖民化」(colonization of the life world)[10]。

隨著機械勞動的普遍化，社會勞動中所蘊含著這種道德——實踐的學習過程，就失去了它的經驗的相關性，馬克思自我實現模式的社會經濟基礎亦因之動搖。勞動範疇在當代哲學、社會學者的理論中，份量因之減輕——僅從技術和經濟功能面向來理解它，這就掏空了馬克思所主張的勞動的解放意涵，而將之轉移到互動領域。譬如，鄂蘭(Hannah Arendt)就將人的活動的基本範疇區分爲三種：勞動(labor)、工作(work)與行動(action)。其中勞動是指人與自然間的新陳代謝，以滿足其生活需要，但此種以人的勞動力爲基礎的再生產行動，並不能在人的世界中，產生永恆存續的事物。而工作則指製造事物的能力，通過對自然物質的形塑，能夠創造出多少是永恆性的事物，並成爲世代認同的媒介，人爲的文明生活環境即在此中創造。至於行動，則是表現在人與人之間，不必透過產品媒介，而本身即具有意義的面對面的交接與溝通；它既不像勞動，要受制於必然性，也不像工作，要以有用性(utility)爲條件，而人的價值卻在其中得到彰顯[11]。對於這三種人類基本活動範疇的區分就顯示：原先在手工匠勞動中，呈現爲統一的活動要素，在鄂蘭的理論中，遂分解爲一方面是反射性的「體

力」(bodily)勞動，一方面是經驗性的「手工」(manual)勞動。這兩者固然給人類社會的再生產安立了經濟和社會的基礎，但它們與道德—實踐的學習過程都不再相干，解放的意涵並不孕育其中，反之，唯有行動主體間的溝通行動，才使得物種歷史的開顯及其人道正義的生活成爲可能。

勞動在歷史中的這種角色變遷，使得它在當代社會、哲學理論中的份量隨之減輕，這也在「批判的馬克思主義」的陣營內引起反響。這尤其表現爲批判正統馬克思主義的客觀主義的假定——生產力的發展，保證了歷史的進步。爲了保住馬克思社會哲學的實踐取向，這又形成了兩種不同的進路[8]：

(1)將馬克思賦予具體勞動的解放潛力，悉數轉移至超越或集體性之勞動主體的實踐活動。

(2)試圖顯示勞動概念中所體現的這種實踐，實際上只能是對自然的宰制這種意義上的實踐。

就第一種進路言，它是將勞動的經驗形式和其潛在之主體性分開，並將後者接引到超個人之主體的反省行動。譬如在盧卡奇的《歷史與階級意識》中，具體勞動所蘊含的這種反省的解放潛力，就爲盧卡奇轉移到無產階級之集體學習過程。而反映在馬庫色早期作品和沙特論著中的則是勞動作爲物種一般(species in general)建構其世界的這種生活方式(mode of life)：譬如，在《唯物主義與革命》一書中，沙特將勞動理解爲人存在的基本行動樣式(mode of action)。勞動主體在對自然對象的陶鑄過程中經驗了自身的自由，如是對沙特言，勞動即意味著解放。又因爲無產階級是勞動主體的社會階級，結果無產階級就先驗地構成了革命過程的集體主體[9]。

不論是盧卡奇、早期馬庫色或是沙特，他們的這種進路，儘管給馬克思的歷史唯物論保住了勞動概念的解放意涵，但其代價是，這種作爲社會理論的歷史唯物論，它與當代工業勞動的現實不相干了。這就是說，他們理論中所蘊含的這種集體、超越了革命主體的解放，與當代資本主義社會中現實的工作經驗不再有任何內在的聯繫了。

至於第二種進路，則可以阿多諾和霍克海默之《啓蒙的辯證》[6]爲代表。正如在第四章所指出，由於他們把對工具理性的批判追溯到人化過程的開端，結果，在他們的範疇架構中，勞動不僅不再具有任何解放的意涵，反之，它自身即是一種歷史的和邏輯上的先驗的宰制形式——行動主體對外在自然的征服，卻以內在自然的壓制爲代價。對自然的「模倣」這種美學的概念正是在這種情況下被提出，試圖超脫此種工具理性的宰制。如是，儘管解決的進路有別，結果卻與前者相同：無法在當代資本主義生產關係的經驗架構內，重建馬克思勞動範疇所具有的概念的張力(conceptual tension)，因而在他們所重建的歷史唯物論中，勞動範疇不是無法關聯到在當代世界已經普遍化的機械勞動，就是此範疇已被顯示爲一種具有抵制解放意涵的概念——所以才會去求助於人與自然的一種新的關聯模式。

正是針對這種困境，哈伯瑪斯才轉而採行了新的概念策略。他理解到泰勒主義的現實，同時接受了鄂蘭所力圖恢復的「製作」(poiesis)與「行動」或「實踐」的二分[7]，以溝通行動所凸顯的互爲主體的了解，來取代馬克思在社會勞動範疇下所要成就的解放性內容。於是，在他的範疇架構中，勞動就被重建爲只是工具性行動（或目的—理性行動）[8]，只是對自然的宰制；而另方面，實踐所指涉的則是取向於相互了解的溝通行動，其他的社會行動都只能算是實踐的偏態(practical

deviations)。社會文化層面的學習與進化要聯繫到通過相互了解所達致的協調或共識，反之，不是通過相互溝通了解，而只是一成不變地順著預先決定之社會文化路線去進行再生產，則反應了社會的物化，反應了系統扭曲的溝通。這種系統扭曲溝通的經驗乃是道德—實踐知識的基礎，參與者在此溝通、互動的學習過程中，意識到社會所組織之溝通行動中相互了解的目標，從而啓發了批判暨超脫現存宰制的洞見。因此，這種溝通行動既是經驗性的又是規範性的，它以「溝通」、「互動」範疇的名義，來完成前述「批判的馬克思主義」理論家所未能重建的馬克思「勞動」範疇既有的概念張力，從而既觀照了現實，又給現實的批判提供了規範基礎。於是，一方面，社會勞動仍得保住馬克思理論體系中原就具有的經濟學及人類學的向度——亦即人作爲物種，與生俱來的不足使得他必須通過工具性行動來維繫其生活及自我再生產，這是溝通、解放過程的物質基礎；而另方面，社會勞動又剔除了原先在馬克思範疇架構中所具有的批判意涵，因而中立化了。如是，單就勞動本身言，馬克思原先所刻意維繫的兩種不同的勞動——一方面是與勞動主體之自我知識及其原創性相干的勞動，另方面是機械化勞動，哈伯瑪斯的範疇架構卻消融了這種差異，而異化批判之規範基礎也不再是講求自我實現的勞動模式——它已喪失其經驗基礎，相反的，它已轉移到獨立之溝通、互動向度來處理。這種概念策略的轉變，就使得重建之歷史唯物論可以補救馬克思原初範疇架構的缺點，畢竟，隨著工業勞動的普遍化，從後者出發去分析當代社會，只會造成混淆工具性行動與互動，混淆科技進步和社會解放的後果，而新的範疇架構卻可以突破此一困境，並充分觀照到像生活世界殖民化這種當代社會的主要病徵。

經由上述的轉折，馬克思關於勞動的辯證就被取消了，這點不僅表現在勞動與互動的區分上，它還進一步地表現爲：在對生產力、生產關係以及階級鬥爭等歷史唯物論的主要或次要概念作理解時，哈伯瑪斯也採取了與馬克思迥異的立場，茲分述如後。

二、生產力

哈伯瑪斯以當代工業勞動爲基礎，在界定生產力之時指出，它包括：

(1)加入生產行列之生產者的勞動力。(2)技術上有用的知識。這是就它可以轉變爲提高生產力的勞動工具，亦即與生產有關之工藝技術而言。(3)組織的知識。這是就它被運用來提高勞動力的運作效率、勞動力的資格以及有效調整勞工間的合作以與分工原則一致而論（亦即勞動力的動員、資格和組織）。生產力決定了可能支配自然過程的程度[11]。

與馬克思本人對生產力的理解相比，哈伯瑪斯這裏的界定明顯地只強調其主觀向度，偏向從工具主義及主知主義(intellectualist)的立場，來突出生產力的有用性(utility)，並因而相對地削弱了生產力的社會—歷史意涵。相反的，馬克思本人則認爲，生產力只有發展到資本主義社會這個歷史階段，人和自然的關係，才被片面地反映爲有用性的關係，以致抹煞了在勞動過程中，作爲生產力之客觀要素的自然所經歷的社會—歷史的改造，就是說，對自然的社會性佔有(social appropriation of nature)。這可以由馬克思以下這段話中顯示出來：

只有在資本主義制度下自然界才不過是人的對象，不過

> 是有用物；它不再被認爲是自爲的力量；而對自然界的獨立規律的理論認識本身不過表現爲狡猾，其目的是使自然界（不管是作爲消費品，還是作爲生產資料）服從於人的需要……資本破壞一切並使之革命化，摧毀一切阻礙發展生產力……利用和交換自然力量……的限制[20]。

因此，在馬克思看來，自然作爲勞動的客觀條件，在某種意義上，它還是勞動主體之客體化(objectivation)活動的前提而非只是其結果。自然界對人而言的歷史生成，質言之也就是自然界整合進生產的歷史過程，顯示了種種不同的生產力的模式，這些模式並不只在反映一系列對不變之自然的有效運用，它同時還意味著：作爲生產力之客觀向度的自然，它本身之內容也會隨著歷史而改變，因而對人而言具有社會—歷史的意義——自然界是人的「無機的身體」。以土地爲例，原初，土地只是「勞動的一般對象」，隨著農業的興起，它又成爲勞動的原料、勞動的工具。唯其進到資產階級革命的歷史階段，土地才整合進「一個普遍利用自然屬性和人的屬性的體系」、「一個普遍有用性的體系」[21]。這些在每一代都被視爲勞動主體自我客體化活動之前提（而非結果）的變遷的生產力，就形成了使不同方向不同程度之客體化活動成爲可能的脈絡，這就顯示，在社會進化過程中，生產力由於它具有社會—歷史的意涵，因而並非只是扮演派生事物的角色。

顯然地，這是因爲馬克思對勞動的理解是聯繫著溝通、互動的向度，因而在論述生產力時，就得以逾越只是客體化活動、只是工具性行動的限界，進而傍及自然界之社會—歷史的生成以及它對人之自我同一性維繫的意義。如此，馬克思就可以主張生產力在社會進化過程

中的積極角色。儘管這與「正統」馬克思主義者所主張之生產力優位尚有距離，但是鑒於前述馬克思這種範疇典範中所隱含的化約取向，當他進一步要將全部社會互動的脈絡都涵蓋進其勞動範疇時，他就爲「正統」馬克思主義者化約理論—實踐之關係爲理論—技術的關係奠定了基礎：

> 就馬克思言，除了生產力的發展以外，他認爲社會運動十分重要。但是當他把被壓迫階級有組織的鬥爭本身理解爲一種生產力時，他在這兩種社會發展的原動力——一方面是技術—組織的進步，另方面是階級鬥爭——間建立了一種混淆的，至少是未予充分分析的關鍵[16]。

當工業勞動的普遍化，使得生產力的發展僅意味著技術—組織向度上的進步，這時，去強調生產力的角色，就意味著階級鬥爭、道德實踐僅係前者的衍生現象。

馬克思以「勞動」作爲歷史唯物論之「範疇典範」的不足恃以及工業勞動進一步普及的事實，這都是哈伯瑪斯採取新的概念策略的重要考慮因素。表現在生產力的界定上，是他採取了較馬克思本人更爲狹義的解釋。

三、生產關係

正如去理解馬克思的生產力概念時，要接連到互動的向度來理解，同樣的，去理解他的生產關係的概念，也總是離不開作爲通素的勞動向度，在此，就是說，要關涉到他的生產力概念。既然，由於這個緣故，生產力並不只是關聯到技術—組織的面向，那麼，基於同樣的考

慮，在馬克思概念體系中，生產關係也就不只是種單純的溝通關係。盧本(P. Ruben)指出：

> 歷史唯物論把生產力界定爲一種採取了活生生的(living)並且是出諸客體化形式的體力勞動和精神勞動的能力——一種社會具體化的(socially materialized)能力。對於生產關係則界定爲：人們在從事生產活動時，對其生產手段、生產對象以及生產者之間所發展出來的關係，所以生產力並非只是指涉單純的物(技術手段)，而生產關係也非僅涉及人與人之間的關係……勞動的能力唯其通過生產關係並且要在生產關係中才能成爲眞正的生產力[25]。

正因爲生產關係總是聯繫著生產力，因此，在馬克思(及恩格斯)的論著中，從不曾給二者作出嚴格的區別，對於它們的內容也未曾給予精確的界定[26]。如是，當我們通過這種與生產力的聯繫來理解馬克思的生產關係時，首先有必要掌握的是這兩方面的聯繫究竟爲何？依安拿遜(J. P. Arnason)的意見，這兩者的聯繫是由勞動過程(對應於生產力)的結構所決定，就是說，在馬克思理論體系中，勞動過程及其社會脈絡(social context)的聯繫是由前者的結構所決定。正因爲如此，生產關係並不自外於生產過程，反之，它是生產過程的構成要素[27]。安拿遜的解說，儘管還可以拓深，但已足敷我們目前的需要，因爲，正是在這裏，哈伯瑪斯所界定的生產關係與馬克思本人的界定顯示了區別，他如此界定生產關係：

> 生產關係是指這樣的制度和社會機制(mechanism)，在生

> 產力發展既定的情況下，它們決定了勞動力和可予利用之生產手段的結合方式。使用生產手段的規定、社會運用勞動力的支配方式，又間接決定了社會生產力之財富的分配。生產關係表達了社會權力的分配，靠著這種爲社會所承認的滿足需要之機會的分配模式，生產關係就對一個社會的利益結構作了預斷㉕。

在此定義中，生產關係被看成是生產過程的前在條件(preconditions)，而不同時被視爲生產過程的構成要素，它們決定了（而不等同於）使用權與支配權，但卻與生產組織無干。而由前述哈伯瑪斯對生產力的定義，我們知道生產的組織(包括依據分工原則所組織的合作)及其相關的知識都歸屬於生產力，它與策略性行動有關，因而與溝通行動相區別。反之，當馬克思強調共同合作的方式本身就是生產力時，他並未對這兩方面——一方面是遵循策略性行動規則的合作生產，一方面是遵循溝通行動規則的社會聯繫與關係——作出嚴謹的區分，卻往往混爲一談，因此，他才會如此說：

> 人們在生產中不僅影響自然界，而且自己也相互影響著。他們如果不用相當方式結合起來共同活動和相互交換其活動，便不能從事生產，爲要從事生產，人們便發生一定的聯繫和關係；只有經過這些社會的聯繫和關係，才會有他們對自然界的關係，才會有生產㉖。

很明顯，馬克思在這裏是把合作生產的組織活動與社會聯繫和關係的建立混在一起未加區別。

哈伯瑪斯對於生產關係的界定，所以會和馬克思不同，這是因爲對他而言，生產關係所在的互動領域，屬於溝通行動的脈絡，而溝通行動的可能性及其限度則以現行之社會整合（而不是系統整合）爲條件。因此，生產關係既不限於取向於佔有自然和改造自然的這種社會關係，也不武斷地限於財產關係。反之，它們是「制度的核心」，規定了生產手段的使用權和支配權，同時還決定了社會整合的主導形式。結果，在哈伯瑪斯的重建架構中，生產關係，就其聯繫到整個社會脈絡而言，它在社會進化過程中扮演了較馬克思理論中遠爲獨立自主的角色。馬克思在勞動範疇下所理解的這種生產關係，由於缺乏對生產力的相對自主性，最終將化約爲只是佔有對方這種形式的社會關係。

四、階級、階級鬥爭及宰制

由於對哈伯瑪斯言，生產力所立基之工具性行動（或廣義言之，目的—理性行動）的體系，乃是一具有獨立發展邏輯的、封閉但又自足的結構，因此生產關係就被看成是此結構之外在架構，它只影響生產過程的輸入(input)、輸出(output)，而未與此結構建立起一種內在的關係，這又進一步影響到哈伯瑪斯關於階級關係的概念。

我們已知，少數特權團體對於剩餘產品的佔有乃是馬克思階級觀念的核心。這意涵著在馬克思原先的概念體系中，勞動過程被看成是人對自然的初度佔有(primary appropriation)，以此爲前提，階級關係的形成，則被理解爲人對自然的二度佔有(secondary appopriation)——佔有勞動的剩餘產品[9]。因此，階級這種對抗性社會關係與生產過程的內在聯繫，就使得後者成爲馬克思階級關係的物質基礎。

前述這種對於階級關係的理解，在哈伯瑪斯的概念體系中並無法

成立。儘管哈伯瑪斯承認對剩餘產品的特權佔有乃是構成階級社會的必要條件，但由於階級對抗作爲一種社會關係，在其概念體系中，並無法通過生產力來理解，卻要在生產關係中來定位，結果，對於剩餘產品的特權佔有，就涵蓋在「社會生產之財富的分配」❽這個項目下，作爲它的一個例示，而不能被看成是人對自然的「二度佔有」。又因爲對他而言，生產關係也是溝通關係，因此，階級對抗就應該從「系統扭曲的溝通」這個角度來掌握，就是說，將它視爲是對現存社會中基底性之溝通關係(underlying communicative relationship)所作的特定的否定。

這樣一來，前述階級關係與過程的內在聯繫就變成只是外在的關聯，對抗性階級關係的物質基礎與其說是在生產過程的結構內被揭露，不如說是已消融於社會關係的溝通網絡中，這正是哈伯瑪斯取消勞動辯證的合理後果之一。而其意義則是：階級鬥爭的社會歷史作用，在哈伯瑪斯之重建理論中並不據有像馬克思立論中同樣凸顯的地位，反而，它只淪爲輔助性的角色，就是說，它只是作爲社會運動以遂其加速或傳導的功能，使得那種已經體現在世界觀、道德表象和同一性形構中的理性結構，當物質條件（認知—工具性知識）成熟時，得以落實到制度規範的層面。如是，在生產潛力已具備但尚未得到發用的情況下，溝通理性本身的開顯，才是社會進化的主導力量。階級鬥爭唯其聯繫著被壓迫階級內部之啓蒙過程時，才被肯定。至於作爲策略性行動，作爲階級間之策略性對抗，階級鬥爭本身都意味著扭曲溝通或雙方溝通的中斷。即使是所有參與者（包括敵對階級）都預期了無扭曲溝通的情況下，它也只能成爲邁向此目標的一個環節而已❾。同樣的，在馬克思理論中，以階級爲基礎的宰制概念，在哈伯瑪斯的重

建架構中，因爲宰制也是扭曲溝通——如紀登斯所指出[8]——因而切斷了它與物質利益的內在關聯。在這種宰制關係中，階級的區別（關聯到物質上的不平等）遂不再重要。宰制問題現在就被看成是安立在共識結構這個層次的問題了。而無產階級的解放也不再代表全人類的解放，就是說，從意識形態中解放這種鬥爭，不再被理解爲某一特定階級的事業了——階級鬥爭，而是全人類的事業了[9]。

五、斷裂、延續與超越

由前述，勞動、互動的區分乃是哈伯瑪斯重建歷史唯物論的概念基礎。這兩者的區別又造成了歷史唯物論幾個基本概念——生產力、生產關係、階級鬥爭、宰制等——在定義上的更動，就此而言，我們可以說哈伯瑪斯從根本上就對馬克思有所曲解或至少是誤解，他只是依自己的需要來理解馬克思原有的概念。依筆者的看法，這樣的批判當然可以成立，但卻缺乏同情的了解。因爲，我們如果已承認馬克思原有的路子是條死胡同，而勞動與互動的區分又確有其必要性，那麼，對於這些基本概念的差異，我們也可以將之視爲哈伯瑪斯重建的起點。質言之，也就是對於歷史唯物論的重建，哈伯瑪斯不僅是從概念的邏輯關聯上、新概念的引進上著手，而且，更根本的是從概念的「重新界定」上就已著手。不過即或從這種角度來爲哈伯瑪斯辯解，我們也得承認，這種在基本概念上的歧義，就無異表示：兩種歷史唯物論，儘管在名稱上仍相同，但在理論性質上已大異其趣，這尤其集中表現在通過階級鬥爭來理解社會—歷史進化之一般趨勢這方面。

從馬克思的立場來看，階級鬥爭所指涉的既然是在「生產過程」中對剩餘產品的佔有而引發的衝突，那麼，歷史作爲階級鬥爭史之所

以是「唯物的」，就意味著：物種爲求自我延續、自我保存的生產、再生產乃是歷史發展的首要原因[18]。在「自我保存」的前提下，爭奪剩餘產品的階級鬥爭，它所遵循的只能是征服自然的理路——弱肉強食的法則(law of jungle)，物種之集體同一性在此無法得到眞正的確證。反之，當哈伯瑪斯切斷了階級鬥爭與其物質基礎的內在聯繫時，階級鬥爭就成爲只是符號互動領域內的事情——相互承認的鬥爭。階級鬥爭史於是就替換爲扭曲溝通史。由於在人類這部扭曲溝通史中，作爲進化關鍵的溝通理性，是以扭曲形式表現出來，因此哈伯瑪斯去區別階級鬥爭與生產力時，他實際上是從意識形態批判這種意義上去理解階級鬥爭。就是說，徹底清除了它的工具理性面向，而將它看成是統治之意識形態，經由特定的否定這個環節，開顯出溝通理性的過程。正是像這樣，將溝通行動（從而將階級鬥爭）和物質生產過程分開，社會理性化的過程才不至被化約。而事實上，也唯有在這種通過溝通行動所建立的共識基礎上去從事生產，系統的整合(system integration)才能接連上社會的整合，社會體系的維繫才更有保障，從而更形鞏固了物種自我保存的需要。就此而言，哈伯瑪斯重建之歷史唯物論要比馬克思原先的理論「更唯物」（更能自我保存），而就其不限於自我保存而更能彰顯人之自我了解及相互了解言，它又超越了馬克思，在此，生產方式已不夠抽象，要由組織的原則來取代，歷史唯物論的基本概念也有重新釐清的必要，而最終地，規範結構的發展則成爲社會進化的先導者。

儘管從新的概念策略出發，重建理論與馬克思原先之歷史唯物論比較起來已大異其趣，並且顯示了種種優點，但這種概念策略本身仍有幾項內在的困難：

㈠將勞動與互動區分，其用意固然在強調社會進化過程中，互動向度的相對自主性(relative autonomy)但在現實中這兩者甚難區別開來，而哈伯瑪斯本人也肯定這兩者不是截然可以劃分的，區分它們只是理論上的權宜之計。因此他才會指出，即便是工具性互動，也要植基於互動的網絡。也正爲此故，當他通過溝通理論來重建歷史唯物論時，他必須進一步將「溝通」等同於「語言」，通過以語言爲媒介的社會學習來聯繫「勞動」、「互動」這兩個範疇。但在哈伯瑪斯自己的行文中，「互動」又往往可以與「溝通」交互使用[8]，結果「勞動」與「互動」的界限反而模糊了。與他早先強調「勞動」、「互動」各有其獨立性對比起來，重建理論中所展現的「溝通」優位，是否意味著某種對「勞動」的化約取向？如果答案是否定的，那麼在他的概念體系中，就有必要對這三者：互動、溝通、語言作較嚴謹的區分。

㈡使勞動範疇聯繫到當代的工業勞動，因而得以具有經驗的意涵，免除了以往對「批判的馬克思主義」關於「哲學的勞動」這種譏評，這乃是哈伯馬斯重建之概念策略的最大優點之一，也因此，他才能正面肯定科學、技術，肯定以科學管理爲基礎的分工並加以定位，不至像一般新馬克思主義者對之一味敵視，因而流於無往而不是異化的困境。然而，這項優點也同時是他理論上的缺點，因爲承認當代工業勞動的現實，將它定位在「技術興趣」之下，這就意涵著它對當代工業勞動體系下，勞動的機械化、規格化，簡言之，勞動的技術性分工，只是單純地從技術理性的觀點來理解，因而對於技術性分工所肇致之勞動過程的割裂，工人無法在其中遂行其自我確證的現象視若無睹，或至少是一籌莫展，它只能將之視爲物質豐裕後所必須償付的代價，勞動者必須在他處另求滿足[9]。如是，在勞動領域內缺乏這類批判的

合法性，也就等於武斷地否定了在此領域內也可能蘊含了阻滯生產潛力發揮的宰制問題。

㈢在哈伯瑪斯的範疇架構中，作爲扭曲溝通，作爲實踐偏態之策略性行動（策略性互動）[39]始終未給予任何合法的份位，因而無法基於自身的理由來爲自身立場提供辯護，充其量被視爲一種不得已狀況下的權宜手段(unfortunate second best)而予容忍[40]。所以如此，一項重要的考慮還在於下列事實：如果策略性行動可以合法化自身的份位，這就意味著解放的自我反省（對應於溝通行動）也可以等同於具有工具性向度之策略性政治鬥爭[41]。正是嫌惡這種工具主義的化約取向及其可能的後果，哈伯瑪斯才要執意凸顯溝通行動在歷史脈動中的相對獨立的地位。這種顧慮固然可貴，但是歷史唯物論重建既然肯定歷史是一部扭曲溝通史，這就表示扭曲溝通乃是歷史的常態，那麼作爲扭曲溝通之策略性行動在歷史脈絡中似乎不應該只視爲是實踐的偏態。反之，如果我們肯定哈伯瑪斯的用心，那麼我們又會認爲，或許如階級鬥爭史一般，扭曲溝通史的見解也只是一偏之見。總言之，這至少顯示哈伯瑪斯重建所依據的範疇架構與其重建歷史唯物論的結論間存在著一種甚難調和的緊張。

第二節　方法論層次的反省與批判

前節已從概念層次對哈伯瑪斯重建理論作了一番省思，本節則擬從方法論層次展開進一步的考察。

就方法論層次言，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建顯示了由「批判的自我反省」到「理性重建」的轉折。這意味著馬克思原有之脈絡主

義(contextualism)的內在批判(immanent critique)方法已不足恃，而必須另尋解脫之道。爲了清楚掌握此一轉折的意涵，筆者認爲有必要先對馬克思的批判方法作一簡短的闡釋。

一、馬克思的「內在批判」及其困境

關於馬克思的內在批判方法，本文第二章曾有所論及，在那裏，筆者依據勒維特(Karl Löwith)的論點指出，在理論層面，馬克思批判方法的原則乃是：理性和實在的統一以及實在是作爲本質和存在的一致(union)。筆者同時強調，馬克思的這種批判還是一種雙重的批判——既是對現況的批判，又是對爲現況辯護之理論的批判。後面這個論點之所以能夠成立，當然是以前項原則爲前提。然則，如果說，現實的是合理的，又怎能推出此雙重批判的必要性？這個問題的答案可以在一八四三年九月馬克思致盧格(Arnold Ruge)的信中找到：

> 理性向來就存在，只不過它不是永遠以理性的形式出現而已。因此，批評家可以把任何一種形式的理論意識和實踐意識作爲出發點，並且從現存的現實本身的形式中引出作爲它的應有的和最終目的的眞正現實。至於談到現實的生活，那麼即使政治國家還沒有自覺地充滿社會主義的要求——在它的各種現代形式中也包含著理性的要求。而國家還不只於此。它到處意味著理性已經實現。但同時它又到處陷入理想的使命和各種現實前提的矛盾中[1]。

正因爲現實的是合理的意指：現實世界中理性總是存在而往往出諸非理性的形式，因此這種雙重的批判才有其必要性，批判也才得以

具有實踐的意涵。當然，也正因爲如此，馬克思才可以說：

> 我們是從世界本身的原理中爲世界開發新原理……問題不在於從思想上給過去和未來下一條不可逾越的鴻溝，而在於實現過去的思想。人類不是在開始一件新的工作，而是在自覺地從事自己的舊工作[10]。

如是，馬克思內在批判的特點，不是要找一外在的阿基米德點(Archimedean stand－point)，或說是站在自己批判對象之外來從事批判，反之，他是以對方所預設的判準爲依據來批判對方，當然，這必須假定對方是能夠反省的，如此才可能通過批判，使存在與本質、現實性與可能性的矛盾，經由反省主體的實踐統一起來。爲哈伯瑪斯視爲理解馬克思主義典範的「政治經濟學批判」，正是使用這種方法來批判資本主義社會的，在那裏，依哈伯瑪斯的意見，「等價交換」乃是馬克思內在批判的規範基礎。

然則，「等價交換」作爲布爾喬亞社會之規範理想的基礎這又如何可能？《資本論》中這一段話有助於解答此問題：

> 勞動力的買和賣是在流通領域或商品交換領域的界限以內進行的，這個領域確實是天賦人權的眞正王國。那裏佔有統治地位的只是自由、平等、所有權和邊沁。自由！因爲勞動力的買者和賣者，只取決於自己的自由意志。他們是作爲自由的、在法律上平等的人締結契約的。契約是他們的意志藉以得到共同的法律表現的最後結果。平等！因爲他們彼此只是作爲商品所有者發生關係，用等價物交換等價物。所有

> 權！因爲他們都只支配自己的東西。邊沁！因爲雙方都只顧自己。使他們連在一起並發生關係的唯一力量，是他們的利己心，是他們的特殊利益，是他們的私人利益。正因爲人人只顧自己，誰也不管別人，所以大家都是在事物的預定和諧下，或者是在全能的神的保佑下，完成著互惠互利、共同有益、全體有利的事業[11]。

上文顯示，等價交換作爲公平交易的意識形態已蘊含了這樣的觀點：在市場交易中，每個人都是商品所有者，他們都具有同等的權利，去依他們的意志自由處分自己所有的東西。在利己心的導引下的這種交換活動是能夠成全公益的——這裏所蘊含的平等、自由、所有權及博愛等觀念，在馬克思看來正是布爾喬亞的規範理想，不過，它只是以一種「有限的形式」表現出來。這就是說，在資本主義社會中，不僅勞動的產品被「打上了商品的烙印」，而且人和人之間的關係，也要採取商品的形式，要通過商品交換的過程才得表現出來。又因爲，馬克思認爲，是政治經濟學家首先神化了商品形式（通過商品交換所達成）的生產活動，「把勞動的資產階級形式看成是社會勞動的永恆形式」，結果這種商品形式化的規範理想也就被永恆化，被視爲當然：

> 所以一切古典經濟學家，直到李嘉圖，都喜歡把這種來自資產階級社會本身的觀點稱爲一般規律，但卻把這種規律的嚴格的現實性驅逐到還不存在所有權的黃金時代[12]。

而所謂自由、平等等觀念也就只限於「資產階級自由和平等的王國」[13]。

既然，作爲公平公易，「等價交換」的原則已含攝了自由、平等、博愛等規範理想，因此只要能證明在資本主義社會中，「等價交換」原則與其現實的矛盾，從而也就揭露了這些以「有限形式」所表達的規範理想，只是一種假意識。如是「等價交換」就可以作爲馬克思進行內在批判的規範基礎。通過批判，這些布爾喬亞規範理想——集中表現在象徵公平交易的「等價交換」的原則中——的「合理內核」[11]才有落實的可能。也正是在這種意義上，我們才能理解何以對馬克思言，作爲歷史眞理及普遍利益之代言人的無產階級，同時也是實現布爾喬亞規範理想的既定人選：

> 在資本主義生產方式中，馬克思設定無產階級作爲社會理性(social rationality)的體現者，它可以具體地克服資本主義生產的非理性。很諷刺地，普羅階級竟被賦予這樣的角色：去實現「布爾喬亞」哲學所表達的最高價值[12]。

如是，通過內在批判以揭示有其具體歷史處境之現實意識的「合理內核」，以及通過批判的自我反省使得無產階級成爲此「合理內核」的體現者，這兩項理由，就使得哈伯瑪斯可以將馬克思主義定位爲一種具有實踐意涵的「批判」。

然則，隨著歷史的發展，前述兩項理由不再能成立了，馬克思內在批判的方法也就成問題了。肇致這兩項理由失效的背景如下：

(1)當代科技理性的膨脹，使得資本主義社會的合法性，無庸訴諸社會的規範理想，單憑科技來提升人們的物質福利即可。資產階級意識已成爲嘲諷式的見解，內在批判也就失去了批判的憑依。

(2)無產階級滿足於當前的物質利益，不再成爲一種革命的力量，

內在批判失去了它所賦予的社會理性的現實體現者。

正是在這種背景下，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建，跳出了馬克思原先批判方法的框架，轉而採行了理性重建的路子。

二、理性重建的轉折及其問題

通過理性重建，哈伯瑪斯重建之歷史唯物論，一方面給馬克思主義重新安立了一個規範基礎；而另方面，現在所論述的是人類「普遍能力」的進化，而不是關於無產階級那種經驗性之集體主體的進化——如此，無產階級作爲革命主體的消失，就不會影響社會理性的體現。然則，解決了這兩項困境，重建理論又給它自己製造了新的困境：它與原先作爲「批判」之馬克思主義（包括歷史唯物論）間產生了某種斷裂。這又表現在兩方面：(1)理論與實踐的關係改變了。(2)引進新的規範基礎所肇致的問題。我們先從第一點來看。

1.理論與實踐的關聯

理性重建關涉到人類普遍能力的重建，它要求普遍的有效性，因此不同於馬克思原先之「批判的自我反省」這種歷史—詮釋的立場。後者由於關聯到特殊的歷史處境，基於內在批判法的要求：具有普遍性之「合理內核」可以在具有特殊性，爲歷史所局限的現實意識中找到。因此作爲特定團體之無產階級，在此就可以被承認是普遍眞理的代言人。相反的，前者（理性重建）則關涉到人類之認知、言辭及行動的可能條件，它可以指涉到任何個別的主體，質言之，也就是人類本身(mankind as such)，卻與特定的歷史處境不相干，因而將任一特殊的現實團體視爲重建之普遍理性的代理人這都是不合法的。如是，缺乏與歷史處境的關聯以及由此所肇致的指認代理人的困難，這都顯

示哈伯瑪斯重建之歷史唯物論，乃是一脫離實踐的「純理論」(pure theory)，他原初主張馬克思主義作爲「批判」所維繫的理論與實踐的統一就破壞了。因此羅德里克(Rick Roderick)指出：哈伯瑪斯重建之歷史唯物論已違背了他原先主張的「具有實踐意涵的歷史哲學」[45]。然則，哈伯瑪斯自己的看法卻不然：

> 對當代社會形態所作的進化—理論的陳述，就它們可用來診斷發展問題而言，和實踐問題直接相關。因此就取消了對於歷史材料之回溯性說明 (retrospective explanation) 的必要限制，而代之以來自行動觀點之回溯投射性解釋；時代的診斷者採取了這種虛構的立場：對於未來的歷史 (a past lying in the future) 作進化—理論的解釋……通常，馬克思在說明資本主義的發展時，也分享了理論家這種不對稱的地位，他分析當代社會體系的發展問題時也對尚未制度化之結構的可能性作了預期(它也許永遠無法成爲制度)。由此可見，用進化理論來診斷現況，就是指這種性質的實踐論證：關於爲什麼特殊的行動者，在特殊的情境下應當去選擇某些特殊的行動策略和規範而不選擇其他的策略和規範[47]。

誠如麥卡錫 (Thomas McCarty) 所指出的，這段話顯示，哈伯瑪斯是將對過去的分析說明視爲經驗—理論的工作，而對當代的分析，因爲要由實踐所開顯的有利立場去作一前瞻性的反省，因而不可避免的具有實踐的向度[48]。這就是說，建構社會進化理論 (歷史唯物論重建) 本身並非目的，理論建構之目標主要還在於對當代社會作出一種具有實踐意涵的歷史性分析(對資本主義社會批判作重建)，在此理性

重建旨在給批判之自我反省提供理論基礎或理論架構[9]。如此說來，理性重建的引介，並未影響理論與實踐的統一。然則，筆者認爲，哈伯瑪斯的自我辯解（以及麥卡錫的闡釋）中，有兩種論點應予分開：(1)對當代所作的進化理論的建構(理性的重建)，因爲需要採取前瞻性的關點，因而具有實踐意涵。(2)應用社會進化理論來診斷當代社會，建構對當代社會的批判以引致自我反省這種意義的實踐意涵。這兩者之區別在於前者並不直接關聯到啓蒙的過程，後者與啓蒙的過程因而與實踐有較直接的關聯，而這也顯示理性重建本身較似傳統理論，它與實踐的關聯(第二種意義上的實踐意涵)，仍要通過批判之自我反省這個環節。而哈伯瑪斯原初將馬克思主義視爲一種具有實踐意涵的歷史哲學和批判時，正是從第二種意義上來指涉，是故，就此而言，理性重建的引進，畢竟是擴大了理論與實踐的鴻溝，雖然不能說是破壞了二者的統一[10]。

這種理論與實踐距離的擴大，也表現在哈伯瑪斯愈來愈傾向從理性重建的立場來運用批判這種傾向上，儘管在理論上他仍維繫了批判的自我反省與理性重建的區別，但在實際運用上，這兩者的界限卻越來越模糊了，二者與其說是兩種不同的學科，毋寧說是一體的兩面。因此當他去批判當代資本主義社會時，他所關注的焦點始終是「公共領域」(public realm) 的非政治化 (depoliticized)，而非某階級特殊之階級利益。批判所宣講的對象是全人類，而非某一特殊的階級或社會團體。當然，依麥卡錫的理解，這還因爲在哈伯瑪斯看來：

> 對於國家指導之資本主義 (state－regulated capitalism) 的穩定而言，公共領域的非政治化是根本的，而這種非政治

化又爲科技官僚的意識形態（technocratic ideology）所合法化並得以持續。所以對於當代社會的批判必須逾越特殊興趣的立場，以揭示祛除宰制之溝通這種人類的基本興趣。我們因而發現自己正置身於這樣一種歷史處境，在其中，與政治相干的「被壓制的能夠一般化的興趣」（suppressed generalizable interest）同時也就是一種「準超越的興趣」（quasi－transcendental interest）[9]。

但是，無可否認的，就方法論層次言，由於理性重建的轉折，才使得他對問題的關注焦點始終落在人類的一般興趣而非特殊的興趣，這就削弱了理論與實踐的關聯：

實質上，照他（哈伯瑪斯）的解釋，資本主義面對的所有問題都發生在生活世界與穩定起作用之系統的衝突方面……哈伯瑪斯的進路是將焦點置於物種的「一般的」興趣，而非那種在實踐—政治脈絡中居於主導地位的特殊興趣，這使得我們不再將注意力放在能夠論及經濟和國家之內在問題這類具體的社會和政治分析上[10]。

結果，哈伯瑪斯的批判者都強調他應加強與實踐較關聯的有其具體處境和脈絡的批判（situated and contextual critique），以超脫「超越逃遁」（transcendental flight）之譏[11]。

同樣的，理性重建的轉折引致理論、實踐間鴻溝的擴大，也反應在「改造社會之代理人」的指認上。與馬克思迥然有別，哈伯瑪斯從未指認任何特殊的社會團體利益或階級利益可以代表人類的普遍利

益。儘管對於一些從事新社會運動的邊際團體，曾爲他視爲具有某種解放的潛力，但揆其用意，也只在肯認它們有助於反對當代資本主義社會的片面理性（one－sided rationality）而已。這意味著它們並不能以其特殊性代表普遍性，它們的特殊性並非對歷史之謎的解答。反之，它們只是代表了一種「差異」，這種「差異」作爲邁向普遍解放過程中的一個積極的環節，不過是反映了當代資本主義社會意識普遍物化現象中一類「不同的聲音」，至於眞正普遍利益的達致，仍要通過「公共的討論」(public discussion)，將各種不同的聲音匯聚成共識方能決定。

如是，從實踐代理人的指認方面來看，也顯示理性重建的轉折使得批判的自我反省，在哈伯瑪斯的自我理解與實際運用上發生了矛盾，因而削弱了在馬克思理論中批判之自我反省與實踐的緊密關聯。

總言之，從方法論層次來看，哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建確實擴大了理論與實踐的距離，這不僅與他原先對馬克思主義的定位（作爲「批判」）有所矛盾，而與馬克思自己對歷史唯物論的定位更是大相逕庭。在《關於費爾巴哈的提綱》第十一條中，馬克思這樣表示：哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界[9]。哈伯瑪斯顯然對此立場極度懷疑，正如海勒（A. Heller）所言，哈伯瑪斯的這種態度是十分合理的：即或實踐是可欲的（intended），理論的態度仍有別於實踐的態度[10]。而近年，據貝勒（Ronald Beiner）指出，對於理論與實踐的關聯哈伯瑪斯似又採行了更低的姿態：

> 我偏愛一種較弱的道德理論的概念……對於道德的論點僅止於解釋和證成而已。在康德的傳統中，義務論的(deontic)、認知的和普遍的道德理論是指關於公義的理論(theories

of justice)，對於美好生活的問題它必須不置一詞。它們〔這種道德理論概念〕是典型地限於對規範和行動的證成這種問題。至於所證成的規範如何可能被應用到特定的情境以及道德的洞見如何能夠落實這類問題則不予交代。簡言之，對於道德理論我們不應過度需索，有些問題適宜留給社會理論去處理，同時將主要部分留給參與者自己去處理[9]。

哈伯瑪斯這裏的意思無異是說，去研究道德理論本身即具有「實踐的意涵」，而此實踐向度並不必要聯繫到特殊的歷史處境——這當然也要與其理性重建的轉折關聯起來才能理解。然則，即使哈伯瑪斯可以從這種意義上來維繫理論的實踐意涵，但正如前面所指出的，缺乏其具體處境和脈絡的批判，那麼對於那些眞正處於實踐脈絡之核心而又受特殊興趣所導引的有關經濟、國家等具體問題，就一籌莫展了。聯繫到第一節中對哈伯瑪斯重建之概念策略的批判——無法批判工業勞動本身的不合理，這裏的論點則進一步顯示，以哈伯瑪斯的重建理論爲依據來對當代作診斷，只能觀照到「生活世界殖民化」、合法性危機這類問題，而對經濟生產及政治行政的組織形式則無力批判，因爲他所選擇的概念策略祛除了社會勞動體系的規範問題，而理性重建的轉折，則顯示他忽略了具體政治、社會處境下的特殊興趣，於是面對那些在商業和行政組織之中仍要依賴相互了解和規範共識之達成的行動就顯得無能爲力了[10]。

不僅如此，理性重建的轉折肇致之理論與實踐鴻溝的擴大，在某種意義上還可能很弔詭地導致兩者關係的化約——這與哈伯瑪斯的原意正相違逆。儘管依前述，重建理論所訴求的對象是全人類，但只要

這項工作不能一蹴而幾，那麼誰是可能的現實參與者就很重要了。哈伯瑪斯雖然也強調「在啓蒙的過程中，大家都是參與者」，但無論理性重建本身抑或立基於它之上的論辯之有效性的測試（discursive validity testing）這類活動，在客觀條件上卻有利於那些爲顧德諾（A. Gouldner）稱之爲「新階級」的知識分子，因而默默的賦予它們特權的地位[8]。當然，這種隱含的「精英主義」（elitism）與列寧、盧卡奇之賦予黨在理論與實踐中的特權地位自不可相提並論——至少「代理人」的意義已大不相同。

2. 規範基礎的重建與馬克思歷史唯物論的超越

從馬克思的內在批判方法轉向理性重建，哈伯瑪斯的另一項重要考慮即重建馬克思主義的規範基礎，並因而得以重建規範結構的發展邏輯。然則，這項工作的意義並不應當被理解爲只是對馬克思理論的修正、補充而已，依筆者的意見，在某種意義上，它還意味著對馬克思原先理論的超越，這至少可以從兩方面來加以論斷：一方面是就重建之歷史唯物論本身而言，另方面則是就它所預設的人性觀而言。

吾人已知，哈伯瑪斯對歷史唯物論的批判是它將具有相對獨立性之「互動」、「溝通」向度化約爲「勞動」。所以能夠觀照到這點，哈伯瑪斯自己的看法是肇因於歷史的發展，使得客觀條件具備了，因此一如馬克思在自由資本主義階段掌握到「勞動」範疇的普遍意涵，而他本人則得以在晚期資本主義社會中掌握到「溝通」、「互動」範疇的普遍性：

> 在一八五七年的《政治經濟學批判導言》中，馬克思主張勞動乃是一普遍性的概念，可以應用到所有的社會。他表

> 示只有在資本主義生產方式確立後，客觀條件才具備，而讓他（馬克思）得以瞭解這個「勞動」範疇的普遍性格……〔由於〕後期資本主義的客觀條件已經具備了，讓我們得以認識語言溝通結構中的普遍要素，來作爲批判的標準，這樣才能使批判不再建基於歷史哲學上❽。

這裏表面的論旨是，歷史唯物論之所以不充分是因爲歷史條件轉變所致，因此，當時代改變，科技發展，工具理性過度膨脹，科技由原先的解放力量搖身一變成爲對生活世界的主要宰制時，馬克思原先的勞動範疇已不充分，哈伯瑪斯才執意要凸顯獨立之互動、溝通範疇，這與前一節中論述工業勞動的普遍化使馬克思原有勞動範疇不充分，哈伯瑪斯才要拈出獨立互動、溝通向度其理路基本上是一致的。如此說來，歷史唯物論的重建，只是意味著對馬克思論點的補充、修正而已。

然則，筆者認爲，如果我們換一種角度來理解這項工作，則「重建」的意義並不如此單純。我們已知，馬克思原先脈絡主義（contextualism）的批判進路之所以必須放棄，是因爲(1)規範基礎成問題了；(2)作爲批判依據之布爾喬亞勞動哲學忽略了互動、溝通向度的相對獨立性。因此哈伯瑪斯理性重建的轉折其考慮重點即在解決這兩項困境。就邏輯順序言，這第一步工作當然是規範基礎的安立，如此才能爲規範基礎的發展邏輯定向。反映在他重建工作中的就是：當哈伯瑪斯通過其溝通理論來重建歷史唯物論的規範基礎時，由於理想言辭情境作爲此規範基礎是內在於人們的言辭溝通中，因此，以此規範基礎爲據來對社會之規範結構作理性重建時，其重點並不在於重建那種以系統

扭曲溝通形式而體現在後期資本主義之法律道德體制以及某些新社會運動中的理性結構，而是要對整個規範結構的發展邏輯作定向式的重建。這種內在於溝通行動中的「目的」(telos)，當然不是指涉那種世界歷史無可避免的進程，或社會進化必然伸展的形式，反之，它只是指涉那種可以指導吾人克服系統扭曲溝通的「對理性的要求」、「執著的超越力量」，它不是抽象的「應然」，而是已經默默地體現在吾人之社會實踐和制度中的「應然」[40]。如是，理性結構中所展現的這種目的論式的發展邏輯取向，就顯示了：哈伯瑪斯的重建工作，並非由於時代改變才使得馬克思原有之範疇架構有所不足，而是，由於時代改變，客觀條件成熟，使我們可以清楚地認識到馬克思的範疇架構原來就有其基本的困難，因而去分析任一歷史階段時，都有必要通過獨立之互動、溝通範疇來加以觀照。就此而言，筆者認爲，理性重建的轉折實意味著哈伯瑪斯的重建理論是對馬克思原先之歷史唯物論的超越。

關於馬克思對人性（human nature）或人本質的看法，始終存在著兩種截然不同而又爭論不休的論點：相對主義的人性觀或絕對主義的人性觀。一種較持平的看法乃是前述兩種論點的統一：他承認人具有某些不變本質的需要——通過勞動實踐而致其物質之自我實現(material self－realization)，但又隨著不同歷史階段，社會狀態而表現了不同的形式[41]。馬克思這種人性觀，當他後來放棄「物種本質」這種對人性的提法時，仍然得以維繫，這是因爲馬克思所反對的不是人可以具有某些不變的本質這種內容，而是這種提法太過哲學—形上學，太過武斷。因此，在《資本論》中，他尚有如此的說法：

> 如果我們想把這一原則用到人身上來，想根據效用原則

來評價人的一切行爲、運動和關係等，就首先要研究人的一般本性，然後研究在每個歷史時代發生了變化的人的本性[39]。

但是放棄了「青年馬克思」原先關於人的「物種本質」的提法後，這種人性觀又如何在其理論中得以維繫？這是關聯到其脈絡主義的內在批判方法。正如前述所指出，馬克思之使用這種內在批判的方法，其目的是要揭露布爾喬亞意識形態中的「合理內核」，而去肯定此「合理內核」的存在，就顯示一種眞正的合理的社會從而合理的、非異化的人性，是以扭曲形式表現在布爾喬亞的規範理想中，通過批判就可以揭露此合理之人性究竟爲何。又因爲(1)是資產階級政治經濟學家首先神化了生產活動；(2)勞動作爲普遍性概念，只有在資本主義社會才具備了客觀條件，而「資產階級經濟只有在資產階級社會的自我批判已經開始時」才可以應用到所有的社會[40]，而馬克思是通過這種內在批判而得掌握到勞動這個普遍概念。結果在政治經濟學家手中表現爲從「異化勞動」出發所理解的布爾喬亞的規範理想，經馬克思批判後，這種規範理想及其蘊含之合理的人性就得以從具有普遍性格之勞動範疇來加以掌握。如是，通過內在批判就顯示此合理的、不變的、規範的人性乃是：通過勞動來彰顯勞動主體自身，來遂其自我實現——勞動之產品因而有必要爲勞動主體所重新佔有。

但是，以勞動爲前提，質言之也就是在這種「勞動哲學」的觀照下，此種自我表現乃是對他人之自我表現的否定，這點已如前述，因此，通過理性重建，哈伯瑪斯以理想言辭情境爲其批判之規範基礎，顯示他是要以「溝通」這個普遍範疇來重新詮釋啓蒙的理想，以避免馬克思「勞動」範疇所透顯的工具性格。結果，一種取向於相互了解

的、能夠自主負責的人的概念就此展開，與馬克思截然有別，這種新的人性概念，既能讓主體遂其自我表現、自我確證，但又不以否定對方爲代價，因而就超越了原先馬克思狹隘的人性觀。

然則，哈伯瑪斯這種有關人的概念，儘管比馬克思原初的觀點要周延，仍然只能算是一種片面的看法，因爲當他通過溝通理性來掌握人性時，人在此是作爲一種能夠合理的(reasonable)、能夠從事理性論證的存有物，這固然提升了人的價值，但卻不經意地將人本身的自然慾求給一筆帶過，畢竟，人不同於天使，他還是有血有肉、有感情並因而有其價值討論之外的私人關係。簡言之，人當然是理性的動物，但人並不只是理性的動物而已[9]。

第三節　典範層次的反省與批判

不論是在概念策略上區分出獨立的溝通範疇，抑或在方法論上採行了理性重建的進路，哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建，最後都可歸結到他的「語言的轉折」，質言之，也就是通過「溝通倫理」來重建歷史唯物論。這對當代歷史唯物論的爭論而言又有兩方面的意義：㈠肯定了歷史發展過程中，主體意識對客觀結構的「能動性」，上層建築有其相對自主性。而這點又預設了㈡以「溝通典範」取代了馬克思主義者素來奉爲圭臬的「勞動典範」。

一、主體意識的能動性

就第一點言，哈伯瑪斯的重建顯示了人本主義的馬克思主義傳承中一項最受關切的主題：在歷史脈絡中凸顯作爲歷史主體之人的主體

性(並因而揭示了歷史的意義)。這項主題之所以受關注，是源自對兩次大戰之間中、西歐無產階級革命失敗的反省——忽略了啓蒙階級意識的重要性，並因而反對「正統」馬克思主義者之「經濟主義」的論點。就此而言，哈伯瑪斯似乎只是從不同範疇架構及方法上重新肯斷了這項主題。但是強調「在內在歷史範圍內，精神的獨立性」，哈伯瑪斯又刻意拈出了一般所忽略的認識要素這個必要的環節。生產力和制度性架構中所體現的這種理性結構(認知結構和互動結構)，一方面蘊含了技術—組織的知識，另方面則蘊含了道德—實踐的知識，這二者的進化又是在高度複雜的世界觀的發展邏輯中統一起來。因此是「世界觀的進化媒介了互動結構的發展階段與技術上可予利用之知識的進步」，「生產力、生產關係是通過意識形態而起了辯證的作用」。

強調這種在世界觀中統一起來，而在生產力、制度性架構中得到發用的認識面向，就使得社會文化的學習過程成爲關鍵。結果，在哈伯瑪斯手中，主體意識的能動性，就表現爲以溝通能力爲前提的學習能力的拓展。又因爲社會的學習是立基於社會中個人的學習，然後再經由範例式的學習過程 (examplary learning process) 進入世界觀，成爲集體分享的意識結構和庫存知識 (stores of knowledge) ——後者代表了可茲應用的認知潛力●。這就顯示，在認知潛力的增長上，個人對社會的首出性(primacy)，就是說，斷言了個人跳出制度化知識框架的可能性。但是，這裏仍要經過一個社會化的過程，才能成爲社會進化所必要的知識。

不像馬庫色那麼浪漫，他企圖通過「本能結構的革命」來取代作爲社會解放之「無產階級的革命」，反之，哈伯瑪斯則強調社會化這一環節的不可省略，同時，社會進化有其客觀之發展邏輯可循，不可能

一蹴而幾。不過對於法蘭克福學派所一向注意的人的「主觀的自然」這一面，哈伯瑪斯也未嘗有所疏失，這就是爲什麼去重建歷史唯物論時，他還特別去觀照自我發展以及不同發展階段之同一性的維繫問題。所不同的只是哈伯瑪斯要給它定位，不能由個體層次直接對社會層次作出過度的推論，社會進化要依賴社會化、社會的學習，而非只靠本能結構的改變；同時，不論是個體發生過程或社會進化過程都有其客觀的發展邏輯，不能妄加化約。如是，去論述社會進化的同時，也能兼顧個體之自我發展，就此而言，哈伯瑪斯的重建理論仍然兼顧到法蘭克福學派的傳承；而他能夠扣緊個體層次來證成上層建築的相對自主性、主體意識的能動性，與一般人本主義的馬克思主義者相比較，顯然更爲具體，更爲落實。至於他強調認知剩餘首先是儲存在世界觀中，然後才得發用，這論點似又顯示，在社會進化過程中，人的「能動性」並不像馬克思所理解的那麼片面，只是表現爲「改造世界」，它同時還表現爲——並且是首先表現爲「解釋世界」。

當然，歸根到底，學習過程是離不開符號溝通的脈絡。對哈伯瑪斯言，人類學習過程的歷史，同時也就是一部有關人類的溝通的歷史，但卻是一部扭曲溝通史。儘管如此，歷史進步的可能性仍然存在。因爲扭曲溝通並不意味著理性的不存在，恰相反，它只是說理性總是存在但往往出諸非理性的形式。用海勒的話來說，就是扭曲溝通意指理性自在（reason－in－itself），而祛除宰制的論證則指理性自爲（reason－for－itself）[9]溝通理性始終以預設的方式內在於溝通行動，它在歷史中「作爲一種報復的勢力」這種執拗的超越力量，就使得實踐理性在面對歷史客觀結構的重要限制時，仍得以展露其「內在之光」[10]。與此相對比，從馬克思的「勞動哲學」出發去觀照歷史時，卻顯示整

部歷史所體現的理性不過都是工具理性，在此，主體意識所透顯的能動性，很弔詭的，同時也就是對它自身的否定。而溝通理性，因爲具備了這種超越宰制的力量，就是說，它一方面可以容納工具理性，一方面又通過有效性聲稱給它定位，在此同時，對於與正當聲稱關聯之道德一實踐向度也能兼顧，故而較適合去說明主體意識「能動的一面」。

二、溝通典範取代勞動典範

其次，就「溝通典範」引進言，這是哈伯瑪斯「重建」的眞正特出之處。可以這麼說，在歷史的脈絡中，主體意識的能動性，也唯有因著引進此種典範後，才能作出更全面的觀照。然則，當我們進一步去對此點作析論時，我們有必要對此地所謂「溝通典範」作一簡短的定位。關於「溝通典範」，它的意義及特點，前此已多所闡明，就其與「勞動典範」對比而言，我們又可將這些闡釋歸結如下：

(1)它意味著一種「互爲主體的哲學」或「語言哲學」已取代了馬克思原先的「主體哲學」、「勞動哲學」。

(2)在新典範中，眞理及規範的合法性（legitimacy）都是通過——反應了人的多數性的——反覆理性討論互爲主體決定的，而非像原先那樣，以無產階級此一集體單一性主體作爲眞理及規範的代言人；而眞理及規範的判準，也不再求諸於勞動主體之「物質建構的實踐」這種表現主義的方式，反之，它是到語言溝通之普遍結構中去探尋。

(3)在新典範中，自主性也非馬克思「勞動哲學」中自我實現的義蘊，而是能夠採納普遍主義之立場的能力及行動。

(4)反省，不再是勞動主體獨白的、創造性的想像，而是通過反覆論辯不斷進行批判—自我批判的能力。

(5)不論從眞理、規範的證成上來看，還是從「自主性」、「反省」的新詮著眼，都給我們顯示「理性討論」乃是「溝通典範」最關鍵的特徵，而「理性討論」作爲一互爲主體的結構，乃是「語言之認知使用」（對應於「勞動」向度）與「語言之互動使用」（對應於「互動」向度）二者共同之基底結構，這就是說，單就歷史唯物論重建而言，「溝通典範」的引進不僅意味著「互動」對「勞動」的優位，而且意味著「勞動典範」中那種隱含的工具理性已斧底抽薪地爲溝通理性所取而代之了。

(6)「勞動典範」中作爲基本範疇之「勞動」，在新典範中已爲「溝通」或「互動」範疇所取代。相應的，諸如生產力、生產關係以及階級、階級鬥爭等這些衍生性概念，又都在新典範中有了不同的意義。

(7)「理性重建」取代了馬克思原先「批判的自我反省」

以上簡短的歸結又給我們顯示，本文在論及「溝通典範」時，至少包含了三個不同的層次：概念、方法論及世界觀三個層次，就是說，是採取了廣義的解釋。然則，鑑於概念、方法論層次之轉折其意涵、限制前兩節中已作出定論，因此，在本節中，所謂「典範層次」的反省，以及前述所謂「溝通典範」的引進，實專就世界觀此一層面而言。釐清了這一點，我們將繼續前面的討論：在「溝通典範」中，對於主體意識的能動性，可以作出更全面的觀照。

在此，人本主體的馬克思主義正是一極佳的對照，依筆者的看法，人本主義的馬克思主義者，正因爲不能跳出原來馬克思「勞動典範」的框架，因而儘管他們試圖通過黑格爾以及回到馬克思的原典來補充「正統」馬克思主義化約主體性之弊，卻終究未能如願。關於這方面，波恩什坦（R. J. Bernstein）說得很清楚，據他指出，哈伯瑪斯所以能

夠跨越此一門檻，乃是因爲：

> 哈伯瑪斯很敏銳地洞察到，即或是在黑格爾和馬克思（以及青年馬克思）的著作中，一種無法解決的緊張也始終存在於這兩者之間：一方面是意識哲學和主體哲學，另方面則是這種需要——充分照顧到溝通行動之互爲主體性的完整性（這總是關涉到行動者眞實的多數性）[49]。

與黑格爾一樣，在馬克思的「勞動典範」中，儘管可能從這兩方面凸顯了人的主體性：

㈠主體在其本質中所蘊含的這種內在理路（inner logic），並不關聯到一預先建構的目標，而是要在其勞動實踐中逐漸被揭露、被意識到，從而使其自我發展之自發性（spontaneity）和其自我實現之自主性統一起來。

㈡通過對自身勞動產品的佔有，以及對他人勞動產品的佔有，勞動主體確證了自我的同一性以及他人對我而言的自我同一性，並因而成就了彼此的相互性。〔按：並非眞正的互爲主體性，而是通過對象中介而成就的互爲主體性。〕

但是由於它仍限於「主體哲學」和「意識哲學」範圍，它同時強調的這種獨白的（monological）、前語言的（prelinguistic）歷史主體，乃是一巨觀的、集體單一性的主體，結果當它去肯斷此歷史主體之自我彰顯、自我實現活動，以凸顯人的主體性時，實際上卻意味著是對互爲主體建構之個體性的一種威脅，以致個體性不顯，人的多數性在此易被抹煞。又因爲「勞動典範」中，生產主體所執行的這種佔有性行動，還隱隱地透顯了一種工具理性的取向，這就更形強化了前述對

個體性的壓制。如是，對馬克思言，既然個體性也要聯繫到相互性，個體性受到威脅、壓制，互爲主體性自無從開顯。個體性被壓制，互爲主體性的向度被化約，主體性的彰顯也就四無依傍，而所謂凸顯主體性云云，只意味著個別意志對全體意志的壟斷，結果在此種典範中，並無法開出民主政治的格局。

反之，在「溝通典範」中，當歷史的互動、溝通向度被凸顯爲一獨立的向度，當此巨觀之歷史主體爲互爲主體建構之「社會」所取代，哈伯瑪斯對於歷史唯物論的重建，就消融了在「勞動典範」中去凸顯主體意識能動性的內在緊張，並因而預示了一條可能的「到民主之路」，這就是說，在歷史的進程中，歷史的意義並不爲任何巨觀的、集體單數性的主體所壟斷，反而它是由構成社會的每一成員互爲主體決定的：每一個體，在與他人的溝通、互動中，在對彼此行動的相互解釋、相互了解中，揭示了歷史的意義。這個永不止息的過程裏，在其中，每一個體都確證了他的自我同一性，確證了他與對方的絕對的非同一性；但在此同時，這種自我肯定並不能以否定對方的自我同一性爲代價。恰恰相反，它必須以此相互承認爲基礎，否則就會形成「扭曲溝通」。只要每一方都承認對方是一個自我，一個可以把自己指示爲「我」的不可任意替代的個體，那麼雙方也就同時承認了彼此的同一性。只有從此前提出發，他們的集體的主體性的彰顯，才不致以個體性的抹煞爲代價，才能建基於互爲主體性之上，而唯其如此，主體性才能夠眞實而具體地被凸顯。這種構成了民主政治基礎的溝通經驗——相互同一猶絕然不同、自我肯定猶尊重對方的溝通經驗，乃是在歷史的互動脈絡中逐漸形成的。結果作爲「先導者」的規範結構的發展邏輯就揭示了一條眞正可能的通往民主之路。布爾喬亞的民主政治，儘管還未

臻至善，也就在此前提下得到了肯認：

> 布爾喬亞的法律與憲政的體制……其形式上的特徵顯示了一種道德實踐之思想及解釋的概念結構，而這必須被認爲是優於（就回答道德實踐問題的能力言）傳統之法律及政治制度所固有的道德範疇……布爾喬亞的某些觀念，仍是值得保留在社會主義社會的遺產[10]。

與馬克思截然對立，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建顯示：不論資本主義的興起是如何的影響到布爾喬亞之普遍主義的道德形式和法律形式，都不能將它們理解爲只是資本主義生產方式在意識形態上的反映，而不同時將它理解爲一種不可回溯的、在道德—實踐面向上的集體學習過程[11]。如是，與其他新馬克思主義者不同，在批判之餘，也能正視所謂「布爾喬亞形式民主」的積極意涵，這正是哈伯瑪斯，通過「溝通典範」的轉折，來重建歷史唯物論的主要成果。

三、新典範的內在困難

由前述，從「勞動典範」到「溝通典範」的轉折似意味著與傳統之「主體哲學」與「意識哲學」的徹底決裂，然則，究其實際，此種決裂並不宜如此被誇大。或許如羅提（Richard Rorty）所指出，在許多方面，語言哲學並未眞正解決而只不過是以當代形式反覆了早期哲學的困境[12]。而就歷史唯物論重建而言，我們仍然可以在哈伯瑪斯的後設敍事（metanarrative）或哲學敍事（philosophical narrative）中找到那種在「主體哲學」中所蘊含的集體單一性的歷史主體，這就是說，「重建」是以一種幻構的集體性的「我們」這種立場來述說歷史的故

事。一如無產階級作爲歷史眞理的代言人一樣，這種歷史主體既是過去的也是現在的主體，既是經驗的也是規範的主體[16]。據李歐塔(Jean－François Lyotard)指出，在哈伯瑪斯理論中，他的後設敍事的觀點又與其溝通理論所含攝的兩項假定有關：(1)所有對話參與者都同意某些對語言遊戲 (language game) 而言，具普遍有效性之規則或後設規範(meta prescription)。(2)對話的目標乃是共識。通過這兩項假定，前述有關集體單數之歷史主體的故事，又爲李歐塔表述如下：人，作爲集體的（普遍的）主體，他通過那種在所有語言遊戲中都共同接受的規則化的「步法」(moves) 來致其解放，而任何陳述的合法與否，都在於它對這種解放的貢獻[17]。這就顯示，儘管表述的形式不同，我們仍然可以在哈伯瑪斯的「互爲主體的哲學」中找到那種集體單一性的歷史主體。當然，持平而論，這種歷史主體已不再是馬克思理論中那種隱含著工具主義傾向的佔有性主體了，這點仍應予以肯定。只是這種後設敍事仍持續了先前「勞動典範」中總體化的 (totalizing) 哲學傳統——強調「共識」作爲對話唯一的目標。那麼儘管「溝通典範」強調多元，但一種預設的總體化的觀點，仍將使此多元化被化約[18]。

如是，「溝通典範」的引進，並不代表就解決了「勞動典範」中的一切問題，它仍然可能以不同形式再產生同樣的問題。這尤其集中表現在下面這一點上：霍克海默及阿多諾在其《啓蒙的辯證》中所揭示的「勞動典範」的困境——人對自然的宰制所蘊含的非理性，在引進「溝通典範」後，依然可以存在。因爲，基本上，在哈伯瑪斯的理論架構中，仍持續了一種以人爲中心的觀點(homocentrism)。人作爲萬物的尺度，在這種哲學中，他的自我生產過程，仍需要通過勞動和互動來進一步佔有外在自然和內在自然[19]。先撇開後者不談，通過勞動

去宰制外在自然，這種人與外在自然的工具性關係，在哈伯瑪斯觀點中，雖然不是人對自然唯一可採取的態度，但是完全合法的，而就社會進化的觀點而言，它還是唯一合法的關係。對勞動範疇言，「溝通典範」的引進，只不過是給它加以定位，以免其過度膨脹侵入了指涉人與人的關係的溝通、互動領域。但是，哈伯瑪斯忽略了在《啓蒙的辯證》中，一項最根本的論點：人對自然（包括內在自然）的宰制，淵源自人對外在自然的恐懼。這種恐懼如果不能經由人對自然的關係的重新調整而得到消解，那麼，這種對外在自然的無情蹂躪，就可能會使得，譬如今日所謂「大地反撲」這類環境保護問題，無法獲得根本的解決[30]。而另方面，這種對外在自然的非理性宰制，最終的，仍然可以對人的自然造成破壞。因此，究其實際，這種以人爲中心的觀點才是問題的根源。而前述哈伯瑪斯理論的後設敍事中所隱含的總體化傾向，也可歸結於此；因爲，去強調「共識」爲唯一的目標，其本旨在兼顧個體性的前提下去彰顯集體的主體性，而此集體主體仍是指「人類」集體，亦即對自然這個客體而言的人的主體性。因此，儘管這種哲學強調要在互動脈絡中去凸顯人的主體性，但在以「共識」爲對話之唯一目標這一方面所流露的總體化傾向，最終言之，仍要歸結到人對自然的關係上採取了以人爲中心的觀點。

果眞如此，那麼，如何使「重建」人與自然的和諧，接引上哈伯瑪斯的「溝通典範」就成爲問題的關鍵了。在筆者看來，針對此問題，我們似乎有必要反求諸己，在傳統中國哲學中尋找答案。例如，在儒家哲學中似乎已預示了一條可行的路徑。因爲，作爲儒家經典之一，《樂記》中已強調「樂之敎，和通爲貴」，要「合同而化」；其目的則在「同民心，出治道」，這與哈伯瑪斯引進溝通倫理來重建「公共領域」

可以相通。但另方面，儒家哲學亦尚「中庸」，重視「萬物並育而不相害，並行而不相悖」，通過「盡人之性」、「盡物之性」而得最終地「與天地參」，這種「天人合一」的觀點，再融入了前述「和通爲貴」的題旨，它所形成的「人文主義」，對筆者言，似乎才能眞正凸顯人類進化的要義。當然，這一條可能的路徑，本身還有待進一步的證成，但即或得以充分證成，它也跳離了歷史唯物論的框架，在這點上，顯然有違「歷史唯物論重建」的題旨，那麼問題就變成這樣：是否在馬克思本人的有關論述中，也可以給「溝通典範」牽出一條通往「重建人與自然的和諧」之路？依筆者的看法，如果我們回顧一下第一節中馬克思理解生產力的角度，或許可以給此一問題找到答案。在那裏，筆者曾指出，對馬克思（而非對「正統」馬克思主義者）而言，自然界並不只是勞動生產的對象，它對於人類而言，同時還具有社會歷史的意義，就是說，它不只是勞動的結果而且也是勞動的前提。作爲勞動的前提，自然界之社會—歷史的生成關聯著自我（及集體）同一性的維繫問題。換言之，這又意指對自然的過度宰制終會造成對人自身的宰制，馬克思因而批判了資本主義制度下自然界之化約爲「有用性」的不當。馬克思所以能夠如此，關鍵在於他對勞動的理解總是聯繫著溝通、互動的向度，申言之，這就是說，儘管在「勞動典範」中，互動、溝通向度會被化約，但對本來就可涵蓋在「勞動」此一基本範疇下的「互動」而言，情形卻非如此。廣義言之，這包括了人與自然接觸所獲得的對人而言的社會—歷史的意義。也正因爲如此，除了工具性行動以外，人與自然的和諧關係也可在「勞動典範」中被觀照。這就顯示「溝通典範」並不能完全取代「勞動典範」，更何況，通過「勞動典範」，我們還可以對工業勞動本身乃至經濟生產及行政組織之形式的不

合理提出批判，而這方面，正如前述，是「溝通典範」所無法兼顧的。

儘管如此，在這兩種典範的互補關係中，「溝通典範」又具有優位性，畢竟，在「勞動典範」中照顧不到溝通理性，而在「溝通典範」中卻可涵容工具理性（及系統理性）——只是加以定位。當然，經由此一轉折，哈伯瑪斯之批判霍克海默及阿多諾把理性縮小爲「模倣」自然之非理性，現在就可以理解爲：通過對自然之和諧關係所體證的人的解放的意義，也要在溝通、互動的脈絡中，通過反覆理性討論所建立的共識上來彰顯，如此才可謂理性的。

鑒於引進「溝通典範」來重建歷史唯物論本身已是對馬克思歷史唯物論的超越(這點已如前述)，那麼，這裏既然仍維繫著「溝通典範」的優位性——以「溝通典範」來含攝「勞動典範」，這種對「歷史唯物論重建」的「重建」，也仍然是一種對馬克思歷史唯物論的超越——儘管它又重新引進了馬克思理論中的一項要素。所以如此，或許還因爲作爲實踐哲學，馬克思主義本身就有所不足之故。當然，就「溝通典範」仍需要借重「勞動典範」而言，這也顯示哈伯瑪斯重建理論的局限所在。至於這兩者之互補關係的進一步的證成以及終究能否證成，這都已脫離了本文討論的範圍。但就目前而論，筆者認爲，哈伯瑪斯的重建工作對我們而言仍具深意，至少就意識形態批判方面，它給我們提供了許多重要的反省線索。很明顯，在與「正統」以及其他仍陷於「勞動典範」之歷史唯物論而言，哈伯瑪斯通過「溝通典範」的「重建」顯示了不少優點，這尤其集中表現在我們一再強調的兩項特徵上——尊重理性及邁向個體解放，因此，可以這麼說，作爲實踐哲學，哈伯瑪斯的重建理論儘管尚有可議之處，但作爲意識形態批判，以它爲依據來對其他馬克思主義，特別是共黨國家教條主義之意識形態作

反省時，確能作出重大貢獻。

註 釋

❶ Jürgen Habermas "Historical Materialism and the Development of Normative Structures" in J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), hereafter cited as CES, p. 123.

❷ For example, Rick Roderick, *Habermas and Foundation of Critical Theory* (London: Macmillan Publisher, 1986), p. 156. Jeorge Larrain, *A Reconstruction of Historical Materialism* (London: Allen & Unwin, 1986), p. 94. Alex Callinicos, Marxism and Philosophy (Oxford: Clarendon, 1983), p. 144. 此外，在以下兩本書中都提到這類批判並爲哈伯瑪斯提出辯護： Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 364, n. 24, Albrecht Wellmer, *Critcal Theory of Society*, translated by John Comming (N. Y.: Seabury Press, 1974), p. 67.

❸ Jürgen Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism" in CES, p. 132.

❹ Albrecht Wellaner, *op. cit.*, pp. 67－69. 並請參閱 J. Habermas, *Knowledge and Humane Interests*, translated by J. J. Shapiro (Bostor: Beacon Press, 1968), here after cited as *KHI*, p. 62.

❺ J. Habermas, *Theory and Practices* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 168－9. *KHI*, p. 62.

❻ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 364. n. 24.

❼即使如前述，回到青年馬克思關於人的「物種本質」的概念來理解這種對象化的模式，「勞動」因而得以涵蓋「互動」的意涵，但仍屬徒勞。因爲在這種歷史哲學中，作爲勞動主體的「人」所指涉的乃是一巨觀的歷史主體，因此這種隱

含在其行動中的內在理路，乃是在歷史所積累的勞動過程中被揭示，對個人言，這點並適用。結果在這種規範性的，作爲歷史代言人的巨觀主體籠罩下，個體易傾向於消失。個體性不顯，就意味著在這種哲學中，互動、溝通向度仍要被化約。

⑧ Axel Honneth, "Work and Instrumental Action" in *New German Critique* (Spring－Summer 1982), no. 26. p. 32.

⑨ *Ibid.*, p. 52.

⑩ Hany Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (N. Y. & London, 1974), Part II.

⑪ *Ibid.*, p. 113, 117.

⑫所謂「生活世界的殖民化」或「生活世界的內在殖民化」(internal colonization of lifeworld) 可以看成是對「商品拜物教」(fetishism) 和「物化」(reification) 這些概念的重新表詮。與哈伯瑪斯早期對進步資本主義社會的診斷——動機危機 (motivation crisis) 與合法性危機 (legitimation crisis) 對照來看，「生活世界的殖民化」可謂更拓寬了吾人的視野，就是說，它不限於從社會整合這個角度，而且還能從人格形成和文化傳統之再生產的角度來檢視當代社會的病徵。

在哈伯瑪斯看來，社會的進化一方面徵別爲系統之複雜性增加，另方面則徵別爲生活世界的理性化的過程——指價值領域（科學、道德、藝術）的分化及理性討論之可能性的增加。而這兩方面的發展又是相互關聯著的：經濟及國家行政系統要依賴生活世界通過符號再生產的成就(譬如個人的動機、羣衆的忠誠)，而由符號所建構之生活世界也要受到現存生產關係架構之物質再生產的限制。當此互動過程受到干擾時，就會引致社會的病態發展。在進步資本主義社會中，此干擾表現爲：爲了挽救物質再生產領域內的危機，經濟和行政這兩個主要的次系統(通過貨幣和權力的控馭媒體)形成了所謂「系統的強制」(system imperatives)，威脅了生活世界的再生產，使得社會理性化的過程變成片面的、扭曲的。鑒於生活世界之溝通性結構乃是社會生活之再生產——諸如文化的再生產、社會整合以及通過社會化之自主人格的形成——所不可或缺的生活領域，因此它們不可能讓渡給功能系統的強制或所謂目的—理性行動而不付出代價：這一方

面使得系統所賴以維繫其穩定的生活世界的不變結構受到衝擊，並因而肇致了「動機危機」、「合法性危機」；而另方面，在生活世界本身之再生產方面，則形成了「意義的喪失」、「脫序」（anomie）及「心理病態」（psychopathology），後者即哈伯瑪斯所謂「生活世界的殖民化」。以上對「生活世界殖民化」的說明，也給吾人顯示，與馬克思「商品拜物教」的概念比較起來，前者更具包容性，換言之，就是說「商品拜物教」只是「生活世界殖民化」現象的有限例示，馬克思在《資本論》中所掌握的資本之自我實現所形成的強制，只反映了經濟系統之強制的一部分。請參照 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol II (Boston: Beacon Press, 1987), pp. 332ff.

⑮ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1969), pp. 7－8, 144. and Charpt III, Ⅳ and Ⅴ.

⑯ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 140.

⑰ Geory Lukács, *History and Class Conciousness* (London: Merlin Press, 1971), Jean－Paul Sartre, "Materialismus und Revolution" in *Drei Essays* (Frankfurt am Main, Berlin & Wien, 1970)，此地有關前兩部著作的討論引自 Axel Honneth. *op. cit.*, p. 141.

⑱ Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming (N. Y.: Herder and Herder, 1972).

⑲ H. Arent, *op. cit.*, pp. 195－196.

⑳當然，這還因爲在《資本論》中，馬克思所採取的「內在批判」的方法（詳見下節）是從工業勞動、商品化勞動的現實出發，而揭露資本主義社會「等價交換」的意識形態只是幻構，而遂其異化勞動批判。儘管馬克思的原意並不在肯定工業勞動的現實，而是基於其「內在批判」方法的要求，但對哈伯瑪斯言，這已意味著是馬克思自己放棄了那種以手工匠勞動爲其經驗基礎的人類學的、自我實現的模式，而首先以此種工業勞動作爲分析的起點。而哈伯瑪斯則進一步承認此現實，並將其批判的鋒銳轉向溝通建構之生活世界領域的殖民化。參見"A Reply to my Critics" in J. B. Thompson and David Held (eds), *Habermas: Critical Debates* (London: The Macmillan Press, 1982), pp. 225－226.

⑱"Toward a Reconstruction of Historical Marterialism" CES., p. 138.

⑲《馬克思恩格斯全集》，四十六卷（下）（北京：人民出版社，一九八〇年），第一版，頁 393。

⑳同上，頁 393－394, 470。《馬恩全集》，二十三卷（北京：人民出版社，一九七二年），第一版，頁 201－210。Johann P. Arnason's reivew Habermas's *Zur Rekonstuktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main 1976), in *Telos* (Spring 1979), no. 39., pp. 204－205.

㉑CES, p. 118.

㉒P. Ruben, "From Moralization to Class Society or from Class Society to Moralization: Philosophical Comments on Klaus Eder's Hypothesis" in V. J. Jensen and R. Harre (eds), *The Philosophy of Evolution* (Brighton: The Harvester Press, 1981), p. 126.

㉓Jeorge Larrain, *A Reconstruction of Historical Materialism* (London: Allen & Unwin, 1986), p. 76.

㉔Johann P. Arnason, *op. cit.*, pp. 205－206.

㉕"Toward a Reconstruction of Historical Materialism", CES, pp. 138－139.

㉖《馬克思恩格斯文選》，第一卷，莫斯科：外國文書籍出版局，頁 67。

㉗同⑳，頁 463－465。

㉘參看前述哈伯瑪斯對生產關係的界定。

㉙J. Habermas, *Theory and Practice*, pp. 30－31, 38－40.

㉚A. Giddens, "Habermas's Critique of Hermenutics" in A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977), p. 152.

㉛Jeorge Larrian, *Marxism and Ideology* (London: The Macmillan Press, 1983), pp. 108－109.

㉜Tom Bottmore et al. (eds), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Basil Blackwell Publisher,1983), p. 324.

㉝Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: The University of Chicago Press,1984), pp. 60－61.

● Stanley Aronowitz, *The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics and Culture in Marxist Theory* (N. Y.: Praeger Publishers, 1982), p. 37 and pp. 41－42. A. Honneth, *op. cit.*, pp. 52－54.

●哈伯瑪斯經常隨其強調之重點不同而將策略性行動置於目的理性行動或社會互動之下，但始終未賦予它獨立的位置。參見 Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981), pp. 29－30.

● Alessandro Ferrara, "A Critique of Habermas's Diskursethik", *Telos* (Summer 1985), No. 64. p. 54.

● Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984), p. 482. J. Habermas, *Theory and Pracitice*, p. 36, 40.

●馬克思，〈致盧格的信〉，一八四三年九月，《馬恩全集》第一卷，頁 417。

●同上，頁 418。

●馬克思，《資本論：政治經濟學批判》，第一卷，《馬恩全集》，第三十三卷，頁 199。

●馬克思，《經濟學手稿》(1857－1859 年)，《馬恩全集》，第四十六卷 (下)，頁 464。

●同上，頁 465。

●當然，這裏需要說明的是布爾喬亞之「所有權」形式其「合理內核」究竟何在？揆諸馬克思對「私有制」的批判以及共產主義社會是立基於私有制的揚棄這種論斷，似乎顯示馬克思並不承認其中有任何合理成分可言。然則，吾人不妨從這種角度來理解：勞動主體應佔有其勞動成果，這是布爾喬亞「所有權」理想的模型，馬克思並不批判這一點，反之，這是批判布爾喬亞形式之「私有制」的起點。在未來無階級社會中，揚棄了「私有制」以後，布爾喬亞之「所有權」所表現的合理成分，馬克思儘管著墨不多，但可由他對詹姆斯・穆勒之《政治經濟學原理》一書的摘要、評述中窺得一斑，馬克思在那裏指出，勞動主體通過對象的生產及對此產品的佔有以確證自我，在此同時，他還通過別人（另一

個「我」）對自己產品的佔有來相互確證。這就顯示了，在馬克思看來，一種布爾喬亞的「所有權」形式也得具有其「合理的內核」。《詹姆斯・穆勒〈政治經濟學原理〉一書的摘要》，《馬恩全集》，第四十二卷，頁 37。

(8) Rick Roderick, *op. cit.*, p. 147.

(9) *Ibid.*, p. 71.

(10) J. Habermas, "History and Evolution" in *Telos* (Spring 1970),no. 39, p. 44.

(11) Thomas McCarthy, *op. cit.*, pp. 266－267.

(12) *Ibid.*, 265, 270.

(13) Cf. Martin Jay, *op. cit.*, pp. 481－482.

(14) Thomas McCarthy, *op. cit.*, p. 383. 並參考該書 379－381 頁。

(15) Rick Roderick, *op. cit.*, pp. 165－166.

(16) Benjamin Gregg "In Defense of a Sceptical Rationalism: A Reply to Syla Benhabib" in *Theory and Society* (1987), no. 16, p. 162. Gregg 在這裏肯定 Benhabib 在其論著（前揭書）中對哈伯瑪斯的批評。

(17) 馬克思，《關於費爾巴哈的提綱》，《馬恩全集》，第三卷，頁 6。

(18) Agnes Heller, "Habermas and Marxism" in Thompson and Held (eds), *op. cit.*, p. 24.

(19) "A Philosophical－ Political Profile", *New Left Review* (May／June 1985) ,no. 151, p. 91. Ronald Beiner, "On the Disunity of Theory and Practice", *Praxis International* 7:1 (April 1978), p. 34, n. 10.

(20) Benjamin Gregg, "Modernity in Frankfurt: Must a History of Philosophy be a Philosophy of History", *Theory and Society* (1987), no. 16, p. 148.

(21) Martin Jay, *op. cit.*, pp. 492－493. Thompson and Held (eds), *op. cit.*, p. 30. Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (N. Y.: The Continum Publishing Corporation, 1979).

(22) Axel Honneth, Eberhard Knodler－Bunte, and Arno Widmann, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos* (Fall 1981), no. 49, p. 9.

● Richard Bernstein, *Beyond Objecvtivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 195.

● T. B. Bottomore et al. (eds), *op, cit.*, p. 215, T. B. Bottomore, *Sociology as Social Criticism* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1975), p. 82. John Mcmurtry, *The Structure of Marx's World－View* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 34.

●馬克思,《資本論》,《馬恩全集》, 第二十三卷, 頁 669。

●馬克思,《政治經濟學批判導言》,《馬克思恩格斯全集》, 第四十六卷(上), pp. 43－44.

● Agnes Heller, *A Radical Philosophy*, translated by Fames Wickham (Basil Blackwell, 1984), p. 158.

●"Toward a Reconstruction of Historical Materialism", *CES*, p. 160.

● Agnes Heller, "Habermas and Marxism" in Thompson and Held (eds), *op. cit.*, p. 24.

● *Ibid.*, p. 24, 227. Richard Bernstein (eds), *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985), p. 25.

● *Habermas and Modernity*, p. 14.

● Honneth, Knodler－Bunte and A. Widmam, *op. cit.* p. 11.

● A. Wellmer, "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment" in *Habermas and Modernity*, p. 51.

● Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 轉引自 R. Roderick, *op. cit.*, p. 167.

● Seyla Benhabib, *op. cit.*, pp. 330－331.

● Jeon－François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press), pp. 65－66.

● *Ibid.*, p.x. xxiv－xxv.

● Fred R. Dallmayr, *Polis and Praxis* (Massachusetts Institute of Technology,

1984), pp. 134－135, 158－159.

㊼ Stanley Aronowitz, *op. cit.*, pp. 38－40.

第7章 回顧與展望

在本章中，筆者要對本書研究的主要成果、限制及有待進一步努力之處，作一綜論式的回顧與檢討，並藉此概括出未來需要探討的方向和主題。

一、研究成果的回顧

在研究成果方面，筆者認爲又可以分兩點來加以說明。首先，透過本書的研究，筆者系統地重建了哈伯瑪斯關於歷史唯物論（及馬克思主義）的主要論點，並凸顯了引進「溝通典範」重建歷史唯物論的意義及特徵。

我們知道，哈伯瑪斯的馬克思主義立場一向就不是很清楚。這一方面固然表現在他與激進左派學生間的扞格不入，而更重要的原因則是他對馬克思主義所持的批判態度。在六〇年代，他寫《哲學與科學之間：馬克思主義乃一批判》時，他宣稱「政治經濟學批判」業已過時；不僅如此，他也反對將「階級分析」用在當代社會；而在《知識與人類的興趣》一書中，他又進一步批判了馬克思對歷史唯物論的理解。這種不泥守教條的批判態度無形中淡化了他的馬克思主義的立場，同時也給引進非馬克思主義的理論來彌補馬克思主義之不足提供了必

要的前提。事實上，在哈伯瑪斯理論體系中也確實大量地吸收了馬克思主義傳統之外的哲學、社會科學理論，這包括佛洛伊德 (Sigmund Freud) 的精神分析、詮釋學、實用主義 (Pragmatism)、行動理論、系統理論、語言哲學、認知發展心理學以及結構主義等等；在對這些當代理論作批判的取用的同時，哈伯瑪斯的理論體系也不斷地擴張並增顯其異質性，結果他理論中馬克思主義的色彩就更形沖淡，以至像安德森 (Perry Anderson) 這樣熟悉馬克思主義理論發展的學者，在他寫《西方馬克思主義考察》❶一書時，竟未將哈伯瑪斯列爲「西方馬克思主義」的成員。

當然，今天對於哈伯瑪斯作爲一新馬克思主義者業已爲學者們所接受，他反對教條主義的態度也爲人們所熟知，但是鑒於其理論體系的龐雜，內容之高度抽象以及文字的艱澀，他與馬克思主義間的究竟關聯仍不易弄清：哈伯瑪斯對於馬克思主義的理解究竟有無一貫立場？如果有，他又是從什麼角度來理解馬克思主義？他何以要批判馬克思主義？何以要重建歷史唯物論？歷史唯物論重建與他晚近「語言的轉折」有何關聯？這兩者與皮亞傑、柯柏格之個體發生理論的引進又有何關聯？「重建」之歷史唯物論其特點如何？正是爲了澄清這些問題，在本文中，筆者試圖將他歷來有關馬克思主義的重要論點加以系統地整理，重建爲幾項邏輯關聯的論題並加以證成之。而這些邏輯關聯的論證又可簡要地歸結如下：雖然在哈伯瑪斯看來，「政治經濟學批判」(及剩餘價值理論) 其內容已過時了。但他仍肯定其方法上的意義，並以之作爲詮釋馬克思主義的起點；以此詮釋成果爲依據，而從知識論層面來給馬克思主義定位時，他卻發現了歷史唯物論的自我誤解及化約取向，歷史唯物論因此有必要「重建」，並以之作爲建構對當代社

會之新批判的依據。通過溝通理論及理性重建的轉折，哈伯瑪斯給歷史唯物論引進一「溝通典範」以取代原先之「勞動典範」；在原先之「勞動典範」中，理性被太狹窄地理解爲只是工具理性，結果表徵人與人之間關係的「互動」面向被化約，個體性不顯，而「溝通典範」則含攝了一種更能彰顯理性之豐富內涵的溝通理性。通過溝通理性，一方面可以給工具理性定位，另方面對個體之自我發展也能有充分的照應，結果重建之歷史唯物論遂顯示了「尊重理性」及「邁向個體解放」這兩項特徵。

其次，本書的另一項主要成果是：通過對重建理論的反省與批判，筆者從概念、方法論及典範三個逐次深化之層次分別考察了哈伯瑪斯與馬克思的究竟區別，並以此爲依據給重建之歷史唯物論定位、定性。申言之，在對重建理論進行反省批判時，筆者是從一種同情了解的角度來理解哈伯瑪斯的重建立場，筆者這樣做的目的是希望在對哈伯瑪斯的「重建」進行反省批判之餘，也能同時凸顯出他對馬克思批判的眞意，並藉此釐清二者眞實的分際；在這方面，筆者證成了如下的觀點：與馬克思本人立論比較起來，重建理論確實能克服前者之化約取向，但在如此克服的同時，它也已經超越了馬克思原先的理論框框。誠然，作爲一實踐哲學，重建之歷史唯物論仍有不少缺點，但在意識形態批判方面，它確能作出重大的貢獻。

二、研究限制及展望

儘管有前述幾項研究成果，本論文仍有其基本限制，同時顯示了不少缺點亟待改進，這又可分述如下：

㈠對於馬克思本人之歷史唯物論中，是否已包含一種關於社會發

展的階段理論，此一問題，在當代學者間是有爭議的。然而，鑒於哈伯瑪斯本人以及作爲主流的「正統」馬克思主義的傳承中，一向未將此視爲是一問題，故在本文中筆者也未刻意去處理它。其次，當代對於「正統」歷史唯物論之單線進化論的反動，以致重建它的嘗試甚多，哈伯瑪斯的重建與之相比較其優缺點如何？本文限於篇幅也未加處理。由於這兩者，一則關聯歷史唯物論定位的問題，一則關聯到對重建之歷史唯物論的評估問題。因此，筆者認爲在對本論題作進一層研究時有必要予以重視。

㈡在導論中，筆者曾提及哈伯瑪斯在對歷史唯物論作重建時，他所謂的「歷史」與結構主義的馬克思主義者所理解的有所區別，筆者同時提出這樣的問題：是否哈伯瑪斯是從生發的結構主義這種立場，將「歷史」理解爲認知結構的發展邏輯？然則，對於此一問題，在本文中，筆者並未給予正面的回答，這又是本書的另一項缺點。不過它的答案仍可在筆者有關發展邏輯與發展動力之區別（詳第五章）以及重建理論在什麼意義上仍然是歷史的（第六章）這些討論中顯示出來。概言之，哈伯瑪斯所理解的「歷史」乃是敍事性的（narrative）、立基於偶然性之經驗事實上的歷史，這與結構主義將歷史化約爲只是作一種理論或概念上所建構之結構、關係及其變形自有所不同，它也無干於這些結構或關係的發展邏輯。如此說來，哈伯瑪斯對「歷史」的看法與傳統所理解的馬克思本人的看法並無二致。然則，馬克思本人說明其歷史唯物論時，卻又特別強調那種不隨人意志爲轉移的關係，這似又顯示馬克思同時也蘊含了結構主義的馬克思主義者對「歷史」的概念，這實情究如何？而這兩種不同的「歷史」概念能否並存？它們的差異所代表的意義又如何？這類問題自然會關聯到對「歷史唯物論

重建」的進一步的定性。筆者在本書中並未能兼顧及此，這自然也是一項缺失。鑒於這類問題所涉脈絡甚爲廣泛，筆者認爲可將它視爲日後進一步研究的論題之一。

㈢階級鬥爭變成了相互承認的鬥爭，變成了以理性討論作爲實踐的形式，這乃是哈伯瑪斯「重建」的重要轉折之一，也是在本書中筆者曾一再強調的主題。儘管如此，本書一開始筆者對於古典馬克思主義中關於此概念的論說並未獨立加以處理，只在第六章中，爲了襯托哈伯瑪斯重建此概念的特點，才以對比方式加以處理。階級鬥爭既是馬克思主義的重要成分，其定性、轉化與批判仍是有待今後加以研究的。

㈣對哈伯瑪斯的理論作批判時，筆者主要是依據內在批判的方法。雖然這種方法是以作者自己的預設或觀點來批判他理論的現實，而較具客觀性及說服力，但其缺點是不易跳出作者所設定的框架，因此一種外在的批判當有助拓展吾人批判的視野，當然，這樣一種批判如果同時又是一種文化本位的批判，就更能符合吾人的需要。在第六章結尾，筆者對哈伯瑪斯「人本中心主義」的批判，事實上已接連到此種形式的批判，在那裏，筆者同時還給這種形式的批判所依據的理論架構提供了芻議：從儒家人文主義的傳統出發去開出一條既能涵蓋「溝通典範」的優點又得維繫與自然和諧的路子，確實有其可能。然則，在這方面，由於筆者本身的造詣尚淺，以致未能對此論點作充分的證成，還有待後續性的努力。

此外，由本項研究所可能引發之後續性的研究，依筆者的觀點還應包括：(1)「溝通典範」與「勞動典範」究應如何接引以及終究能否接引的問題。這是在第六章筆者對「歷史唯物論重建」作反省批判時

所提出而未予解決的問題。(2)以本書對「歷史唯物論重建」的研究成果，進一步去檢視哈伯瑪斯對當代高度發達之資本主義社會的批判，因爲，後者乃是以前者作爲其批判當代社會的規範理論的依據。

總言之，本書儘管還有種種的缺點及不足，但筆者相信它們可以視爲後續發展的方向，可以立基於本書之研究成果的基礎上，加以延伸擴充，針對作爲馬克思主義核心的「歷史唯物論」所涉及的諸種問題重加評估，對此，哈伯瑪斯的重建工作可以說已爲現代人提供了重要的解決參考。

註 釋

❶ Perry Anderson, *Consideration of Western Marxism* (London: Verso, 1979). 並請參照他稍後出版之 *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: University of Chicago Press 1984), p. 59.

附　錄

——重建理論與中共「歷史唯物論」批判

哈伯瑪斯所重建之歷史唯物論儘管還是「非常嘗試性的」，儘管其中還存在著若干缺點與內在的困難，但如果我們將此「重建」視爲是對傳統歷史唯物論的內在反省，那麼由此立場出發，筆者認爲，它仍然能夠對共黨關於歷史唯物論之教條式或庸俗的說法提出深刻的洞察及一針見血的批判。正是在這個意義上，本文要以重建之歷史唯物論爲依據來對中共有關歷史唯物論的觀點提出批判。

當然在我們去批判中共關於歷史唯物論的論點以前，首先必須弄清楚的是中共究竟如何來論述歷史唯物論？爲了澄清這個問題，最便捷的方式便是依據史達林的「正統」來加以批判。然則，筆者認爲這裏存在著幾點困難：(1)反映在教科書中的「正統」論點只是形式，而共黨強調的是理論爲政治服務，如果我們不同時對照政治現實來看，就不免流於浮面，而無法掌握其實質內涵。(2)「正統」說法本身亦有其含糊之處，留下許多空檔，引致爭議，並因而可供有心者填補，以遂其爲政治服務的目的。(3)一九五〇年代中期以後，毛澤東對史達林的「正統」觀點有相當的批判，今天中共對歷史唯物論的提法也與此「正統」有所出入，而對於歷史唯物論的提法，毛澤東時代與鄧小平時代又極不相同，這也顯示單憑「正統」觀點必然會肇致以偏蓋全，當然，也顯不出其中蘊含之「中國特色」了。(4)中共近年積極進行對教科書中有關馬列理論的重新修訂❶，這當然也包括歷史唯物論這一

部分，估不論其修正福度有多大，至少顯示即使是「正統」的論點，在某些方面是可以有出入的，對於一個到處充滿教條框框限制的地方，這些些微的出入往往象徵著對理論重點的重大修正，因此，單從「正統」論點入手，事實上亦有其內在的困難。

基於以上的考慮，筆者認爲一條可行的途徑是這樣的：以「正統」的論點作爲背景資料，從政治現實以及反映政治現實的重要官方文件出發，來結合意識形態權威的有關論述，必要時再參照「正統」觀點所未曾交代或交代不清的有關爭議，這樣就能克服前述困難，眞實而具體地掌握到中共不同時期對歷史唯物論的不同觀點。

其次，毛澤東時代與鄧小平時代有關歷史唯物論觀點上的差異在雙方對「階級鬥爭」不同提法上充分暴露出來，而這兩種提法與史達林本人的提法又有區別，因此，底下筆者擬逕從此種最尖銳的衝突中去剖析出在歷史唯物論上每一方面獨特的理據。

一、關於「歷史唯物論」的兩種提法——從毛澤東到鄧小平

對於「文化大革命」，毛澤東在理論上的提法，是將它視爲資產階級與無產階級間所展開的奪權鬥爭，毛認爲，在社會主義社會內，還存在著階級，剝削階級的殘餘仍隨時準備復辟；因此，在無產階級專政下仍要繼隨革命，也因此，階級鬥爭在社會主義社會內是無可避免的。

毛的這種「復辟論」的觀點與五〇年代末、六〇年代初中蘇共論戰有著極其密切的關聯。可以這麼說，正是在此論戰中，毛逐漸形成了他的「資產階級復辟論」。

在一九六四年中共中央所發表之《九評蘇共中央的公開信》中，

中共一方面肯定了史達林「堅持社會主義路線」的正確性，另方面則攻擊赫魯雪夫的「和平演變」是「走修正主義路線」；而在蘇聯內部，赫魯雪夫所採用的「物質刺激」原則亦是此「修正主義路線」的具體表現，因爲它實際上是「破壞社會主義的計劃經濟，實行資本主義利潤原則，發展資本主義的自由競爭，瓦解社會主義的全民所有制」❷，如此，赫魯雪夫一系列的修正主義政策，究其實際乃是「爲資產階級利益服務」，並因而使得「蘇聯的資本主義勢力急劇地膨脹起來」，蘇聯於是面臨了「空前嚴重的資本主義復辟的危險」；在敵對階級和階級鬥爭還存在的前提下，蘇聯不可能是什麼「全民國家」，蘇共也不可能成爲什麼「全民黨」❸。

這種批判，它所依據的理論觀點——在「九評」中被認爲是毛澤東「創造性地發展了馬克思、列寧主義」❹——可以概括在以下兩段引文中：

> 在社會主義國家中，社會主義同資本主義這兩條道路的鬥爭，資本主義勢力企圖復辟同反對資本主義復辟的鬥爭，是不可避免的❺。
>
> 社會主義社會是一個很長的歷史階段，社會主義社會還存在著階級和階級鬥爭，存在著社會和資本主義這兩條道路的鬥爭，單有在經濟戰線上（在生產資料所有制上）的社會主義革命是不夠的……必須還有一個政治路線上和一個思想戰線上的徹底的社會主義革命……才能防止資本主義復辟，進行社會主義建設，爲過渡到共產主義社會準備條件❻。

在社會主義改造已經基本完成而著手社會主義建設時，仍去強調

階級鬥爭，強調政治和思想戰線上的革命，這與史達林的論點有出入，因此，在「九評」中，儘管肯定了史達林在領導蘇聯黨和國家時期「堅持了無產階級專政和社會主義方向」，保證了「蘇聯沿著社會主義道路勝利前進」，但又批評他「在蘇聯基本完成農業集體化以後，就過早宣佈『已經不存在彼此對抗的階級』、『沒有階級衝突』」，這就使得赫魯雪夫的復辟成爲可能，在赫魯雪夫之「修正主義政策」下，資產階級和無產階級的鬥爭又從中尖銳起來[7]。

鑒於史達林的觀點是「正統」馬克思主義的代表，因此今日這些在「文革」期間被指爲「走資派」的中共當權者，當他們要「翻文革的案」、「算文革的帳」並爲今日的「走資」政策辯護時，就有必要對此階級鬥爭問題上的分歧有所交代。

其次，在十一屆六中全會所通過的《關於建國以來若干歷史問題的決議》中，中共當局對「文革」的批判包括：「階級鬥爭擴大化了」、「無產階級專政下的繼續革命」的口號是錯誤的，以及在此口號下去反對所謂「唯生產力論」乃是一種根本違反歷史唯物主義的荒謬論點等[8]。這說明中共在意識形態層面對「文革」之擴大階級鬥爭作反省時，並未忽略它與歷史唯物論的聯繫，就是說，他們是聯繫著歷史唯物論來理解此問題的，如此，中共在處理史、毛間關於階級、階級鬥爭觀點上的分歧時，也有必要聯繫到他們對歷史唯物論的不同理解。

史達林、毛澤東在歷史唯物論觀點上的差異可以從毛對史的零星批語中窺得一斑，在一九五九年，《關於〈蘇聯社會主義經濟問題〉的講話》中，毛澤東如此批評史達林：

> 史達林只談生產關係，不談上層建築，對上層建築與經

> 濟基礎的關係不談。中國幹部參加勞動，工人參加管理，幹部下放鍛鍊，破除舊的規章制度，都屬於上層，都屬於意識形態，史達林只談經濟，不談政治，……如果没有共產主義運動，想過渡到共產主義是困難的[9]。

對於史達林之重視生產關係這一點，毛是予以肯定的，但是不講上層建築，不講政治掛帥卻是毛所厭惡的，毛曾經對此一再提出批評，譬如在《對史達林〈蘇聯社會主義經濟問題〉的批語》中，毛就反覆了前述類似的論點：

> 史達林這本書從頭到尾没有講到上層建築……他們〔蘇聯〕只講生產關係，不講上層建築，没有講政治，没有講人民的作用[10]。

對於毛澤東而言，情形似乎是這樣，俄國及中國革命的道路所顯示的都是先有生產關係的改造，才有生產力的發展，而不是相反。而生產關係的改造又以上層建築的革命爲前提，因此，他說：

> 一切革命的歷史都證明，並不是先有充分發展的新生產力，然後才能改造舊的生產關係。我們的革命開始於宣傳馬克思主義，這就要造成新的社會輿論，以推進革命，在革命中推翻了舊的上層建築以後，方有可能消滅舊的生產關係，舊的生產關係被消滅了，新的生產關係建立了起來了，這就爲新的社會生產力的發展開闢了道路，於是就可以大搞技術革命，大大發展社會生產力，在發展生產力的同時，還要繼續進行生產關係的改造，進行思想改進[11]。

不僅中國如此，蘇聯也是一樣，資產階級革命也不例外：

> ……至於工業化和社會主義改造的關係問題，實際上，蘇聯也是先解決了所有制的問題，然後才實現工業化的……資產階級的革命……建立自己的國家也不是在工業革命之後，而是在工業革命以前，也是先把上層建築改變了，有了國家機器，然後進行宣傳取得實力，才大大推動生產關係的改變，生產關係搞好了，走上軌道了，也就爲生產力的發展開闢了道路，當然生產關係的革命是生產力的一定發展所引起的，但是生產力的大發展總是在生產關係改變之後，拿資本主義發展的歷史來說，先是簡單的協作，然後發展爲工場手工業，這時已經形成了資本主義的生產關係，但是手工工場還不是用機器生產，這種資本主義生產關係產生了改進技術的需要，爲採用機器創造了條件……〔因此〕首先造成輿論奪取政權，然後才解決所有制問題，再大大發展生產力，這是一般規律❽。

把上層建築、生產關係的變革在先視爲一般規律，而非一定條件下的反作用，這是對馬克思歷史唯物主義論點的倒轉，落實在現實政治中就表現爲「抓革命、促生產」、「階級鬥爭爲綱」，因此在中共「九大」政治報告中「文化大革命」被描述爲「一場上層建築領域裏的大革命」，其目的是要「粉碎修正主義，奪回被資產階級篡奪的那一部分權力」，在上層建築領域「實行全面的無產階級專政」，以「鞏固和加強社會主義的經濟基礎」，而劉、鄧路線則被批爲「唯生產力論」❾。也因此，今日中共當權者要批判毛澤東時代之「階級鬥爭擴大化」，要

爲自己過去的路線「平反」，並爲今天繼續此一路線辯護，都有必要對毛的這種理論觀點加以清算。然則，由於「毛澤東思想」乃是「馬克思列寧主義普遍原理和中國革命具體實踐的產物」，它是中共政權合法性（legitimacy）的最後根源，中共當局並不敢冒然予以批判，而鑒諸往後發展的事實，也顯示官方對於「文革」的抨擊僅限於；「封建專制主義」的遺毒，它造成了民主法制的破壞，滋長了黨內個人專斷和個人崇拜的現象以及林彪、四人幫的罪惡、篡黨陰謀。至於「毛思想」仍不得不予肯定，不過，將它與毛個人分開，強調它是「中國共產黨集體智慧的結晶」，並通過對「八大」路線的肯定，藉此以肯定一九五七年以前毛澤東尚未「左傾」前的觀點，對於此後毛的「過左」的論斷，則強調要「實事求是」，不能採取「教條主義」的態度[18]。儘管近年來中共理論界通過的對林彪、「四人幫」關於歷史唯物主義理論觀點的批判來間接批判「毛思想」的論述甚多，但選擇的重點往往不同，以至於觀點相衝突時就相互指責對方是林彪、「四人幫」思想的殘餘。在這種狀況下，筆者以爲中共理論界對於史達林思想的重新評估，特別是在歷史唯物論方面的討論，就有其重要性，有助於吾人從衆多分歧的論點中跳出，掌握到官方批判的主線以及在此批判中所形構之歷史唯物主義新提法的特點。所以有此觀點是基於下列幾項考慮：(1)史達林的觀點代表了共黨國家的「正統」，也是中共官方意識形態的直接師承，(2)毛澤東獨特論點，究其根本是形成於對史達林「正統」的批判中，這點已如前述。(3)「文革」時期史達林對於「階級鬥爭」的看法則被批爲「階級鬥爭熄滅論」，而代表今日中共官方的「走資派」也同樣被扣過此帽子。(4)史與毛的差異固然可以爲今日中共官方抨擊「左傾」觀點的依據，但他二人亦有相通之處，這仍必須加以清算，

(5)「毛思想」不符合「正統」的地方，對今日中共官方言，如能符合當下現實也不必盡予排斥，這又需要通過對史達林「正統」的批判或重新定位來達成。

一九七九年十二月中共舉辦了建政（一九四九年）以來首次專門討論史達林哲學思想的會議，在歷史唯物主義理論的討論方面，突出了前述毛與史達林以及「走資派」間三項引致爭議的主題：上層建築和經濟基礎的關係問題，有關生產關係的反作用問題以及關於社會主義的階級和階級鬥爭問題[8]。

首先，在上層建築和經濟基礎的關係問題上，有關的幾篇論文都肯定史達林並未忽視上層建築對經濟基礎的反作用，而且由於史達林同時強調全部上層建築歸根到底都是由經濟基礎決定的，因而被認爲是堅持了「唯物史觀」[9]。這樣肯定史達林，吾人可以看成是表示：史達林並不像毛所論斷的不重視上層建築，恰相反，是毛自己忽略了經濟基礎的決定作用。其中楊恩寰的論文，雖然肯定了毛澤東之重視上層建築和基礎之間的矛盾關係以及上層建築對基礎的「直接影響」，並且認爲這是對史達林關於基礎和上層建築學說進一步的發展，但他同時也指出：

> ……在實踐中，由於我們在革命和生產的關係上過分強調上層建築領域的革命，忽視發展生產的問題，在發展生產搞經濟建設問題上又忽視社會主義經濟規律，過分誇大上層建築的作用，致使我國經濟建設幾經挫折，直至林彪、「四人幫」鼓吹上層建築決定論，又把這個錯誤推向極端，使我國國民經濟遭到更大的破壞，這是一個沉痛的教訓[10]。

如是，儘管在表面上，他肯定了毛對上層建築的強調，但又通過對「上層建築決定論」的批判及對生產、經濟面向的強調，來限制這種「進一步的發展」的意義。

其次，在生產關係的反作用這方面，鄭端云在題爲〈史達林關於社會主義生產力和生產關係辯證統一的理論〉這篇論文中，著重地討論了這個問題，他指出，史達林的說法中存在著四項缺點，可概括如後：

(1)史達林在《蘇聯社會主義經濟問題》一書中，儘管仍肯定了生產力對生產關係的決定作用，但他在論述生產關係的發展規律時卻沒有聯繫此前提來闡述，這容易造成誤解，好像生產關係不必以生產力爲前提，可以孤立變化發展，因而誇大了生產關係的反作用。

(2)在《蘇聯社會主義經濟問題》一書中，史達林說：「生產關係一定要適合生產力的性質」，而不同時指出也要適合生產力的發展水準、狀況，容易造成實踐上不顧發展生產力的水平和隨意改變生產關係的錯誤，「四人幫」的錯誤即在此。

(3)在社會主義改造時期誇大了所有制的改造作用，而對分配關係（也屬於生產關係）問題的處理予以低估，似乎只要完成前者，後者即一蹴而幾。事實上分配問題的解決在社會主義社會仍是一長時期的問題。在社會主義社會「按勞分配」的原則有助提高勞動的積極性。

(4)史達林在〈辯證唯物主義和歷史唯物主義〉一文中作出的在社會主義制度下「生產關係完全適合生產力的性質」的結論，帶有主觀性，把問題簡化，忽略了隨著生產力的發展，在尊重客觀經濟規律的前提下去改革生產關係的意義●。

前兩項批判與毛對同一本書的評語剛好針鋒相對，截然相反，因

而可以視爲對毛之誇大生產關係忽略生產力之決定作用的間接批判。後兩項批判一方面可以視爲對毛之重視生產關係論點的重新定位，另方面也可以視爲是給中共當前之經濟體制改革及強調物質刺激從理論上開闢道路，它顯示中共目前在歷史唯物論方面對生產關係之反作用的新的提法既有別於毛澤東，也有別於史達林。

至於在社會主義社會的階級和階級鬥爭問題方面，有關的論文特別多，有兩個主題尤其引起爭論：

(1)史達林曾提出：社會主義愈勝利，階級鬥爭便會愈尖銳，這種提法是否正確？毋德印認爲，在社會主義過渡期，這種提法是正確的，但在社會主義改造基本完成後就不正確了。他強調，在社會主義時期，階級鬥爭發展的總趨勢不是愈形尖銳，而是愈趨緩和。馬澤民認爲這種提法是錯誤的，它造成了一九三七～三八年蘇聯肅反的擴大化。聶運林則強調史達林的提法不是對總趨勢的概括，故與所謂階級鬥爭不斷尖銳化的思想根本不同[16]。

(2)史達林在蘇十八屆代表大會上提出蘇聯已「消滅了剝削階級的殘餘」，這是否是「階級鬥爭熄滅論」？毋德印認爲，這只是指階級鬥爭要採取特定的形式，與原來意義的階級鬥爭既相區別又相聯繫，史達林只強調區別而不強調聯繫故不恰當，但不是根本否定階級鬥爭。馬澤民持不同看法，認爲史達林宣佈過早，因爲他誇大了消滅剝削制的意義，將蘇聯實現之抵標準的社會主義當成馬、列所講的高標準的社會主義，故是「階級鬥爭熄滅論」。聶運林亦認爲史達林估量錯誤，應強調同剝削階級殘餘作鬥爭的長期性和必要性[17]。

不論他們是站在批判或替史達林辯護的立場，但對社會主義社會之階級和階級鬥爭的看法卻是一致的：反對將階級鬥爭尖銳化視爲是

總的趨勢，但也不願意接受「階級鬥爭熄滅論」的立場，這也是這次參與「史達林哲學思想討論會」者一致的看法：都肯定在一九三六年蘇聯完成所有制方面的社會主義改造時，史達林宣佈「消滅了剝削階級同時剝削階級的殘餘還存在」這種提法是正確的，中共過去以此來抨擊史達林搞「階級鬥爭熄滅論」是錯誤的[40]。這就間接否定了毛的「復辟論」、「無產階級專政下的繼續革命」這種一味突出階級鬥爭的觀點。至於反對史達林論點中隱藏著的「階級鬥爭熄滅論」，則可以視爲一方面是對毛之強調社會主義階段仍有階段存在因而有階級鬥爭這種說法的部分肯定，不致和過去官方的論點過分矛盾，另方面則可作爲今日當權派箝制反對路線的理論依據。

總之，通過對史達林歷史唯物論主義觀點的重新評估，前述題旨一方面強調了經濟基礎的決定作用，而在經濟基礎中又刻意凸顯了生產力的決定作用才是最根本的，藉此批判了毛澤東的「左傾」論點，淡化了他對生產關係及上層建築作用的過分誇大，並因而對階段鬥爭的歷史作用作出了必要的限制，在此同時又以社會主義這個歷史階段爲口實，進一步限制了突出階級鬥爭的主張；但在另方面，卻又強調生產關係、上層建築的反作用不能忽視，承認社會主義階段仍有階級存在因而仍有階級鬥爭。將這兩方面多少存在著一種緊張關係的說法加以統合就構成了今日中共對歷史唯物論新的提法最突出的特點。

在前述十一屆六中全會《關於建國以來若干歷史問題的決議》中，有關歷史唯物論的新的提法的片斷是這樣的：「社會主義生產關係的變革和完善必須適應於生產力的狀況，有利於生產的發展」、「必須在公有制基礎上實行計劃經濟，同時發揮市場調節的輔助作用」、「社會主義生產關係的發展並不存在一套固定的模式，我們的任務是要根據我

國生產力發展的要求，在每一個階段上創造出與之相適應和便於繼續前進的生產關係的具體形式」，在上層建築方面，則要求「逐步建設高度民主的社會主義政治制度」，並建立「高度的精神文明」，當然這是以「四個堅持」爲前提的。在階級鬥爭方面則指：「在剝削階級作爲階級消滅以後，階級鬥爭已不是主要矛盾」、「階級鬥爭還將在一定範圍內長期存在，在某種條件下還有可能激化。既要反對把階級鬥爭擴大化的觀點，又要反對認爲階級鬥爭已經熄滅的觀點」，至於剝削階級的殘餘，主要是在「大大發展社會生產力，完善和發展社會主義的生產關係和上層建築」此基礎上「逐步消滅一切階級差別」、「消滅一切主要由於社會生產力發展不足而造成的重大社會差別和社會不平等」[6]。

在以生產力爲重要考慮之下仍要以公有制爲基礎，繼續「四堅持」，反對「階級鬥爭熄滅論」，這兩方面的確存在著一種難以調和的緊張。

如果我們進一步分析趙紫陽於一九八七年「十三大」所作的報名，對於中共目前之歷史唯物主義的論點，會有更清晰的輪廓。在這項報告中，趙紫陽一方面批判了過去主觀求成，依靠羣衆運動來急速提高生產力，「以爲社會主義所有制越大越公越好」以及「以階級鬥爭爲綱」的錯誤，認爲這是「離開生產力來抽象談論社會主義的歷史唯心主義」，另方面則強調：「馬克思主義的歷史唯物主義從來認爲，生產力是一切社會發展的最終力量。生產關係和上層建築只有適應生產力的發展，才能促進生產力的發展」，因此「社會主義的產生……推進，以至共產主義的實現，都離不開生產力的發展」。「……教育科學文化事業的繁榮，公有制和人民民主政權的鞏固和發展……歸根到底，都取決於生產力」，總言之，「一切有利於生產力發展的東西，都是符合人民根本利益的，因而是社會主義所要求的，或者是社會主義所允許的，一切

不利於生產力發展的東西，都是違反科學社會主義的，是社會主義所不允許的」，趙紫陽甚至認爲「四堅持」也是爲了「從根本上保證生產力的發展」。似乎爲了怕別人批判他是「生產力決定論」，他又特別強調「我們承認並且充分重視生產關係和上層建築的巨大反作用」，但又附有但書：「只有在承認生產力的決定作用，承認生產力是根本標準的基礎上，才能正確處理生產力與生產關係、經濟基礎與上層建築之間的矛盾，保證生產關係和上層建築能夠眞正適應……生產力發展的狀況和要求，而不致陷入主觀隨意性。」㉓

這裏，更進一步的突出了生產力的決定作用，這不僅表現在字面上與「正統」觀點的區別：以上層建築、生產關係，「歸根到底」都要取決於生產力而非經濟基礎與生產力，而且表現在去強調一切有利生產力發展的都符合社會主義，這在某種意義上似意味著必要時爲了有利生產力的發展，公有制都可以不堅持，這當然是指其內容(關於「越大越公越好」這種有關分配正義的內容) 而非形式。如此突出「生產力」，就反面來看，似意味著完全否定了生產關係及上層建築的相對獨立性。但另方面，卻又強調它們具有「巨大的作用」，這當然是爲目前之政治體制改革及經濟體制改革辯護，因而又要肯定它們的相對獨立性，然則，這兩方面的矛盾究竟如何統一就成爲給此種歷史唯物主義定性的關鍵，換言之，在竭力突出生產力的決定作用這個前提下，生產關係、上層建築之「反作用」究竟可能具有何種意義的相對獨立性？當然，我們或許可以依據對「正統」觀點的理解來回答此一問題，然則，卻會遭到以下幾點困難：

(1)「正統」觀點的只是形式，在「理論要爲政治服務」前提下，我們並無法由其中掌握到問題的重點；(2)更何況在相對獨立性方面，

「正統」的提法亦有其曖昧不清之處，即使是在共黨內部也存在著爭議❶。(3)中共官方對歷史唯物論的新提法，事實上與「正統」觀點亦有出入，而趙紫陽的論點又過於簡略，我們實無法由其表面文字中掌握到官方對歷史唯物論有系統的新觀點。那麼，我們又應如何來突破此一困境？依筆者的意見我們不妨參照一下近年來中理論界關於「生產關係、上層建築在一定條件下能否對生產力、經濟基礎起決定作用」的爭論，容或有助我們解答此一問題。

二、從理論界爭議看新提「歷史唯物論」的性質

在中共理論界看來，「四人幫」的重大罪狀之一即是所謂「上層建築決定論」、「生產關係決定論」，爲了對這種「錯誤」加以徹底批判，不少理論界人士進而對生產關係、上層建築在一定條件下轉過來表現爲主要的決定作用這一論斷提出了疑義，因而引起了熱烈的爭論，雙方各引馬、恩、列、史乃至毛的言論爲己方立場辯護。由於中共在談論生產關係、上層建築對生產力、經濟基礎的反作用時，往往聯繫著精神(意識)、理論、政治對物質、實踐、經濟的反作用來談，因此底下去對雙方的論點作概括時，也將有關後面這部分的討論重點涵蓋進來。

認爲只能承認生產力決定生產關係、經濟基礎決定上層建築，不能將生產關係、上層建築之反作用誇大爲決定作用者其立論可概括如下：(1)生產力、經濟基礎（物質、實踐、經濟）對相對之生產關係、上層建築（精神、理論、政治）所起的決定作用是第一性的、本原的作用、前者作爲終極原因，作爲「歸根到底」的原因，它對後者的支配是無條件的、絕對的，而後者對前者的反作用則是第二性的、派生

的、非歸根到底的作用，與終極原因無干，因此它是相對的、有條件的與前述之決定作用是兩類不同性質、不同層次的作用，二者不能等量齊觀、相互混淆。不能因爲有些時候生產關係、上層建築這一方能起非常巨大的反作用，而就將「反作用」誇大爲決定作用。否則必然導致二元論㉔。(2)儘管在一定條件下，生產關係、上層建築(政治、精神、理論）可以對生產力、經濟基礎（經濟、物質、實踐*)起巨大的反作用，但後者始終要受前者的決定與制約，始終以前者作爲自己的基礎和前提，也正因爲如此，前者才得具有巨大的能動性和反作用㉕。在歷史領域內，這種制約作用表現爲：「經濟迫使由它產生的政治、道德、哲學以及整個上層建築都必須爲自己服務，甚至它服務得不好也……要受到經濟給予的懲罰」，因此上層建築必須去適應並滿足「經濟的要求」㉖。反作用既然始終受到決定作用的制約，以決定作用爲其前提和基礎，那麼將它誇大爲決定作用就不適當了；(3)反作用只能加速或延緩歷史發展的進程，決定歷史鬥爭的形式，而無法決定歷史發展的趨勢、方向乃至決定歷史鬥爭的內容，因此不宜稱爲「決定作用」㉗。(4)「兩個決定作用」的主張者認爲生產力、經濟基礎(經濟、物質、實踐）對生產關係、上層建築（政治、精神、理論）的決定作用是從本體論上來講，著重的是誰反映誰、誰適應誰的問題，而後者對前者在「一定條件下起決定作用」則是從發展觀上來講，它要以前一個決定作用爲基礎。然則，本原和派生的決定關係正是在發展中表現出來的，這樣將本體論和發展觀割裂來談是孤立的、抽象地去研究發展觀，不符合唯物辯證法的要求㉘。(5)當生產關係、上層建築(政治、

* 對共黨而言與物質生產相關之經濟活動才是實踐。

精神、理論）在一定條件下對生產力、經濟基礎（經濟、物質、實踐）起著主要的決定作用時，後者對前者是否仍有決定作用？哪一方是終極原因？哪一方更根本？如果是後者，又何必都說成是「決定作用」？如果前者的力量已大過後者，能夠對後者起著決定作用而嚴重阻礙其發展時，後者又怎能打倒這種反動的力量呢？如果說是由前者，由革命力量來打倒這種反動力量，那麼說生產力是最活躍、最革命的因素，說它具有「歸根到底」的決定力量就沒有意義了[8]。(6)依據「矛盾雙方的地位和作用的相互轉化」來爲「兩個決定作用」辯解是站不住脚的。因爲矛盾雙方主、次地位的轉化不具有絕對普遍性，物質不同形態的相互轉化，因爲不涉及本原、派生或第一性、第二性的問題，故矛盾雙方之主、次地位可相互轉化，但在生產力與生產關係、經濟基礎與上層建築、經濟與政治、物質與精神……這幾對矛盾中，因涉及本原、派生或第一性、第二性的問題故不適用，它們在一定條件下的相互轉化並不發生矛盾的主、次地位以及決定、非決定作用的轉化。生產力、經濟基礎、物質等始終是矛盾的主要方面，而生產關係、上層建築、精神等則始終是矛盾的次要方面[9]。(7)從生產力、生產關係這對矛盾來看，所謂「一定條件下起決定作用」，這裏「一定條件」是指社會變革時期，生產關係可以倒過來決定生產力，這是以馬克思一八五九年《政治經濟學批判序言》爲根據，然則，由於在其中馬克思強調生產關係乃是與人們「物質生產力的一定發展階段相適應的」這種關係，以及強調「社會的物質生產力發展到一定階段，須同他們一直在其中活動的現存關係……發生矛盾，那時社會革命的時代就到來了」，這些提法都顯示馬克思由社會變革時期所得出的不是生產關係對生產力的決定作用，反之，他們得到的結論乃是生產力決定生產關係，

生產關係一定要適合生產力❽。(8)「一定條件下起決定作用」的主張片面誇大了上層建築、生產關係的反作用，這使得林彪、四人幫有機會將之推至極端，大搞生產關係的「不斷革命」和上層建築領域的革命，從而使階級鬥爭擴大化，破壞了安定團結的政治局面，嚴重地阻滯了經濟建設的發展❾。

另方面，主張生產關係、上層建築（政治、精神、理論）可以在一定條件下對生產力、經濟基礎（經濟、物質、實踐）起決定作用者其論點則可概括如下：

(1)生產力、經濟基礎（物質、實踐、經濟）對相對之生產關係、上層建築（精神、理論、政治）所起的決定作用是第一性的、本原的作用，前者作爲終極原因，作爲「歸根到底」的原因，它對後者的支配是無條件的、絕對的。而後者對前者的反作用則是第二性的、派生的、非「歸根到底」的作用，與經濟原因無干，因此它是相對的、有條件的，這兩種作用不能混同。但是這兩方面除了本原、派生與第一性、第二性的關係外尚有其他關係，正是因爲有這其他的關係，因此才可以講到一定條件下的決定作用。由於在論及後面這種決定作用時總是以前面這種決定作用爲前提，就是說，它是在生產力、經濟基礎、物質等所許可的範圍內去發揮生產關係、上層建築、精神等的決定作用，這也就是「一定條件」的意涵之一，因此就維繫了兩種不同決定作用的區別：一種是終極原因的，一般地表現爲主要的決定作用；另一種是非終極原因的，在一定條件下轉過來表現爲決定的作用，因而不是二元論❿。

(2)就本原與派生關係言，生產力、經濟基礎(經濟、物質、實踐)與生產關係、上層建築（政治、精神、理論）的對立是絕對的、是單

方面的決定與被決定的關係，但在一定條件下，它們又可以相互轉化、相互依賴，換言之，它們在相互對立外又是相互聯繫著的。以政治與經濟這對矛盾爲例來說，列寧所謂「政治是經濟的集中表現……政治同經濟相比不能不佔首位」即指此而言，就是說，一當經濟集中表現爲政治後，政治不但要爲政治服務，而且能對經濟起主導作用，這時政治的決定性的反作用表現爲政治改革對社會發展起關鍵的作用，是經濟發展的先決條件，當然這並不意味著政治可以決定經濟，可以「歸根到底」的決定經濟的性質和發展方向。再以生產力和生產關係這對矛盾爲例，人們爲了強調生產力的決定作用，往往只注意生產力是最活躍、最革命的因素，而忘記了生產力的任何發展都離不開與它相適應的生產關係。馬克思說：「人們在生產中不僅僅同自然界發生關係，他們如果不以一定方式結合起來共同活動和相互交換其活動，便不能進行生產。爲了進行生產，人們便發生一定的聯繫和關係，只有在這些社會聯繫和社會關係的範圍內才會有他們對自然界的關係，才會有生產」。因此稱這種反作用爲「一定條件下的決定作用」是適當的，因爲這種反作用已大到離開了生產關係，社會聯繫便不能進行生產，離開了生產關係便不會有孤立的生產力存在。同樣的情形也適用於經濟基礎與上層建築間的關係[6]。

(3)一定條件下的決定作用儘管再大也只能是個別的、暫時的，它只能加速或延緩事物的發展或歷史的進程，而不能決定或改變其方向，但是就此範圍而言，它仍是大有作爲的，正如毛澤東在《矛盾論》中所提出：「當著不變更生產關係，生產力就不能發展的時候，生產關係就起了主要的決定作用」，(《毛澤東選集》，卷一，頁300)同樣的，馬克思所謂：「批判的武器當然不能代替武器的批判，物質力量只能用物

質力量來摧毀,但理論一經掌握羣衆也會變成物質力量」(《馬恩全集》,第一卷,頁 460)也可以從這個意義上來理解,這是何以要將此種反作用與一般情形下的反作用區別開來,而逕稱之爲「一定條件下起的決定作用」的緣故[9]。

(4)第一性、第二性所回答的是誰產生誰這種屬於本體論範圍的問題。僅就這層意思來說,它本來就不屬於矛盾轉化這個有關發展觀的範圍,談不上什麼割裂本體論與發展觀,所以拿第一性、第二性不能轉化的事實,來反駁矛盾轉化的原理,是用唯物論去駁斥辯證法,似乎要承認唯物論,就不能同時承認辯證法[10]。

(5)就本原與派生,第一性與第二性這個層次來看,只有一個決定作用,就是生產力、經濟基礎(經濟、物質、實踐)決定生產關係、上層建築(政治、精神、理論)。而就矛盾轉化這個層次來看,如果依一定條件使後者成爲矛盾的主要方面,則此時後者只能是處於矛盾次要方面,就是說,在此一定環節上,它不起決定作用,但如果同時從兩個層次的聯繫來看,當後者成爲矛盾主要方面的同時,前者仍然是本原性的決定力量。因爲後者在一定條件下的決定力量是以前者之總的決定作用爲基礎並受其制約的,它不過是前者之決定作用的一種特殊表現,但也唯有通過這種特殊表現,此一定條下的決定作用才得發揮,因此以政治、經濟這對矛盾爲例:(A)儘管社會變革的要求是經濟提出來的,但實現此要求則是通過政治鬥爭,提出要求與實現要求不能混爲一談,(B)經濟所造就的只是「自在」階級,要成爲「自爲」階級,則需要通過階級鬥爭這種政治力量。(C)儘管生產力的水平決定了社會變革的方向,但當變革的歷史前提已經出現時,在一定時期內,歷史發展具有二種可能,而不是一種可能,歷史究竟按哪種可能、哪

個方向發展，這還得取決於階級鬥爭。當然，經濟的必然性始終存在，但是由於認識了的必然即是自由，歷史的發展使得在一定時期內，自由成爲主要方面，但此時經濟之必然性仍然是自由的基礎，故二者並不矛盾[15]。

(6)矛盾雙方在一定條件下主、次地位的相互轉化是一個普遍的原理，但這並不包括「本原性」的問題，而只涉及雙方怎樣在發展中互爲前提、互爲因果、相互制約。因爲對於唯物主義者而言，在哲學基本問題中是根本否定有矛盾和轉化存在的，它所講的只是在「歸根到底」物質（以及生產力、經濟基礎等）決定意識（以及生產關係、上層建築）的前提下，也應該承認在一定條件下前者的發展要取決於後者，承認後者的作用大於前者。不承認這點，就是機械唯物論[16]。

(7)馬克思在《政治經濟批判序言》中所講的重點乃是當生產關係成了生產力發展的桎梏時，舊的生產關係嚴重地阻礙生產力的發展，不打破舊的生產關係，生產力就得不到發展。因此，儘管此桎梏乃是生產力的發展所造成，但只就這個時候而論，打破舊的生產關係就對生產力的發展起著決定的作用。以當前的體制改革爲例：「我國許多的政治、經濟體制，如黨政不分、政企不分，權力過分集中，領導職務的實際終身制和領導幹部的任命制等，嚴重地阻礙著生產力的發展和四化的實現……既然如此，不變革我國目前這些不適應四化要求的政治、經濟體制，生產力就不能發展起來……所以可以說改革我國目前這些上層建築和生產關係中不適應的部分，對發展我國生產力……起著決定性的作用……。」[17]

(8)承認一定條件下的決定作用與林彪、四人幫的「極左」路線不僅毫不相干，而且恰恰是因爲他們違背了這個原理才造成了嚴重的後

果，因爲他們取消了「一定條件」這個限制，而將它變成「無條件的」，他們還同時否定了生產力、經濟基礎作爲「歸根到底」之決定作用的前提。姚文元講的是「理論——實踐——理論」，張春橋講的是「階級鬥爭抓好了就是顆粒不收也不要緊」、「八億人民主要是抓上層建築」，因此他們只是對此理論的斷章取義和曲解，這是不能和原理本身的正確混爲一談的[9]。

(9)在馬、恩、列、史、毛的經典著作中，「決定」一詞的涵義都不只限於「產生與被產生」、「派生與被派生」這種本原的、歸根到底的決定作用。儘管「決定」可以具有多義性，但其內涵有共通之處即「前提」、「先決條件」之意，是故「一定條件下起決定作用」這種提法是正確而合理的[10]。

綜觀上述論爭雙方的理據，可以發現雙方在下列幾方面基本上是一致的：(1)生產力、經濟基礎是本原的、第一性的東西，生產關係、上層建築是派生的，第二性的東西，前者「歸根到底」決定後者，而後者則對前者具有反作用，或者在一定條件下可以具有「巨大的反作用」。(2)反作用只能加速或延緩社會歷史的進程而不能根本改變或決定其方向。(3)本原、派生的關係或說是第一性、第二性的關係是絕對的，不適用矛盾轉化原理。(4)社會歷史的總趨勢是由生產力、經濟基礎決定的，簡言之，「歸根到底」是由經濟決定的，經濟的必然性是不隨意志轉移的。至於雙方的差異則表現在，一方強調生產關係、上層建築之「巨大反作用」與生產力、經濟基礎之本原性作用的聯繫——前者無論作用再大仍係後者之派生；而另一方則強調前述「巨大反作用」與本原性作用的區別：本體論上反作用之源於本原性作用是一個問題，但這並不容否認發展觀上，在一定條件下派生性東西也可以相對

獨立地對本原性的東西起著決定性的作用，並因而成爲矛盾的主要方面；這就是說，一方認爲生產力、生產關係間以及經濟基礎與上層建築間所存在著這種本原、派生的關係是最基本的關係，是「歸根究底」的關係，任何其他關係自始至終都要受它制約；而另一方則強調除了這種「歸根究底」的關係外尚有其他的關係，一定條件下的決定作用正是在這類其他關係中表現出來。很顯然，「一定條件下起決定作用」的主張者其用意是企圖在生產力、經濟基礎的決定作用這個大框框下去突出生產關係、上層建築的相對獨立性，而這種提法本身也確實是比「巨大的反作用」更能照顧到上層建築生產關係的相對獨立性。問題是，依其提供之理據來看，這種相對獨立性究竟能否維繫而不自相矛盾？而我們在其論證中所見到的則是一方面強調在一定期間內，歷史往哪個方向要取決於階級鬥爭，取決於生產關係、上層建築的改造，另方面則又一再聲稱經濟的必然性始終存在，生產力、經濟基礎是起著終極的決定作用。然則，如果在一定時期內上層建築、生產關係表現了這種相對獨立的決定作用，如果階級鬥爭一時勝負未決，甚至走向歷史進程的對反方向，那麼試問經濟必然性的最終勝利其保證安在？在肯定經濟「歸根到底」之決定作用這個絕對的、無條件的大前提下，「一定條件下起決定作用說」甚難自圓其說而不引致矛盾。與此相對照，「巨大反作用」的主張則可以逃避此種矛盾，就是說它可以將此「巨大反作用」視爲不過是生產力和經濟基礎，簡言之經濟之決定作用的「反映」或「要求」。不過，如此一來，生產關係與上層建築的相對獨立性也就被化約了。

依據以上的分析，我們就可以對趙紫陽在「十三大」報告中對歷史唯物主義的提法加以定性。依筆者的觀點，由於這種提法過於簡略，

因此不能因爲它只提到上層建築、生產關係具有「巨大的反作用」，就排斥它也可以涵蓋「一定條件下起決定作用」的主張，畢竟「一定條件下」的決定作用本身也是一種「反作用」。一種合理的看待方式是將「一定條件下起決定作用」視爲在「巨大的反作用」這個名目下去肯定上層建築、生產關係之相對獨立性的「上限」。然則，即或是從如此彈性的角度來對它作理解，基於前述的分析，它或者是將相對獨立性給化約，或者它維繫了此相對獨立性，但又與經濟必然性這個大前提衝突而引致矛盾。

進言之，由於經濟必然性這個大前提是「歸根到底的」、是絕對的、無條件的，而「一定條件下的決定作用是相對的、暫時的，當二者衝突時，後者勢必爲前者所化約。因此，不論從哪一種角度來理解，都顯示中共官方目前對歷史唯物論的提法仍脫不了「經濟決定論」的窠臼，又鑒於在生產力與生產關係、經濟基礎與上層建築這兩對矛盾中，新的提法只刻意去凸顯生產力的決定作用，而對經濟基礎（包含生產關係）的決定作用則絲毫未見提及，這與中共批判史達林論述生產關係時忽略聯繫生產力這種論點對照起來看，中共官方的提法是只提生產力的決定作用，而刻意忽略了它與生產關係的聯繫，因此，中共目前對歷史唯物主義的新論點，如果只是用「經濟決定論」一詞來概括它，並不足以點出它的特色，嚴格言之，它已十足的反映了「生產力決定論」或「唯生產力論」的典型。

從此立論出發，階級鬥爭並不必要「熄滅」，但其前提是要服從生產力以及「生產力決定論」之主張者，凡是有礙生產力的發展以及與此路線相違背的都是「在一定範圍內」還存在著的階級鬥爭的反映，當然這也包括任何的異己分子。

三、重建理論與「生產力決定論」之批判

由前節看來，「生產力決定論」是中共目前對歷史唯物論的提法中所透顯的特徵，它與「正統」之「經濟決定論」既有相通之處亦有其相異之點，因此，從哈伯瑪斯重建架構之理據出發，在對它作批判時，哈伯瑪斯在這兩方面的論點都應兼顧不容有所偏廢。

I

就其與「經濟決定論」相通之處而言，首先值得一提的就是它與恩格斯辯證唯物論的關聯。在「生產力決定論」中，這表現爲物質決定精神(或意識)、物質第一性、精神第二性、精神對物質只具有反作用而不具「歸根到底」的決定作用；由此，又推衍出社會、歷史脈絡中生產力、經濟基礎對生產關係、上層建築「歸根到底」的決定作用……這在前述「反作用」與「一定條件下起決定作用」之爭論中已揭示得十分清楚，在此毋庸贅述。這裏需要說明的是以這樣一種辯證唯物論爲基礎，歷史唯物主義就被視爲前者在社會、歷史脈絡中的發用，就是說，應用辯證唯物主義的原理來研究並解釋社會歷史。由於這樣的立場顯示了一種以自然科學的方法論爲模型來理解歷史唯物論的傾向，因此，在其中，革命的典範就不再是法國大革命而是工業革命，社會主義的落實因而被描繪成從空想到科學。作爲科學的社會主義之成分，歷史唯物主義提供了支配歷史、社會過程之一般規律的知識。一如自然科學之知識可用來控制自然過程，同樣的，這種知識也使得對社會的科學控制成爲可能。結果歷史唯物論遂成爲一種基於「技術興趣」的學科。從哈伯瑪斯的立場來看，這當然是一種誤解，是對歷史唯物論作了錯誤的定位。作爲重建科學，歷史唯物論通過「批判」

所關聯到的乃是一種「解放的興趣」，是對宰制的批判，或嚴格言之，給它提供批判的判準。反之，從「技術興趣」出發來理解此理論的性質，不僅不意味著對宰制的祛除，而且恰恰相反，助長了這種宰制，給宰制提供了合法的理據，因而違背了歷史唯物論主義的本意。

進言之，視歷史唯物主義乃是辯證唯物主義原理在社會、歷史脈絡中的發用，還意味著把歷史自然化了。儘管自然辯證法，質言之也就是自然的辯證化 (dialectization)，其本意是說自然的「歷史化」同時也就是歷史的自然化——在此，辯證法乃是有關自然、歷史以及思想之發展和推動的一般規律，但是，在唯物主義的前提下，作爲實體 (substance) 的推動原則和運動原則，指的是物質而不是精神，如此前述對辯證法所做的解釋就只能肇致歷史的自然化而非相反，結果辯證唯物論遂淪爲一種自然主義的形上學(naturalist metaphysics)，它採取了一種前康德式之本體論的形式，而作爲其原理之特殊化的歷史唯物論則在自然自身 (nature－in－itself) 的辯證中得到了它的最終的基礎，正如哈伯瑪斯所說：

> 意識對社會存在的依賴變成了本體論上一般規律的一個特例，依照此規律，較高級的事物要依賴較低級的事物，而最終地，每一事物都要依賴它的物質基礎[8]。

這種給整體實在安立一個最終基礎的企圖正是哈伯瑪斯所極力反對的，因爲他始終相信，馬克思主義並不是那種對對方採取批判的態度，而對自身之前提或預設採取非批判態度的「傳統理論」。就此而言，他同意反基礎論者 (antifoundationalists) 的基本結論：沒有未經中介的「直接呈現者」(unmediated given)，沒有理論上中立的事實，研究

本身也沒有絕對中立的立場[11]。但是，這並不意味著哈伯瑪斯贊同相對主義(relativism)，反之，他仍然堅持一種較弱意義上的「基礎」，因爲，對他而言，知識之理論不是漫無目標的，一切有關辯護和理論根據的追求都不應當放棄，雖然最終基礎的追求是屬於傳統理論應予放棄，但是通過理論的辯護 (theoretical justification)，因而仍然可以給倫理和認知提供立場：論證參與者間出諸理性的一致，這個未決的根據，是我們唯一的基礎——在物理論問題中是如此，在道德問題中也是如此[12]。

在此基礎中所透顯的溝通理性，並不是如許抽象和空想的，它在社會的結構中漸次體現，隨著歷史的發展，而增加其落實之客觀可能性。對哈伯瑪斯言，歷史唯物論主要標的之一，即在重建溝通理性各個歷史階段，逐漸落實爲相應之規範結構的軌跡。連同工具理性，這兩者就成爲徵別社會進化的主要依據，後者只聯繫到人與自然的關係，也不涉及自然本身。這兩者作爲歷史唯物論的基本成素，顯示哈伯瑪斯並不同意所謂歷史唯物論主義只是運用辯證唯物主義原理去研究、解釋社會、歷史，對他而言，辯證法也只能應用於人與自然的關係以及人與人之間的關係，簡言之應用於社會、歷史的領域；反之這種論點，將它視爲自然本身的規律，那麼就是將它神祕化了，辯證唯物論因而就是一種唯物主義的形上學，它所講的只是物質、精神之一般關係，歷史唯物論所講的則是此一般關係在特殊領域內的發用，因而喪失了它與意識形態批判之間的聯繫——作爲診斷時代的依據。而另方面，理論——實踐聯繫的切斷，又使得理論本身承擔起意識形態的功能，爲黨及其政權所執行之劣政辯護。

當然，不可否認的是，從哈伯瑪斯的立場出發，這種唯物主義的

形上學不能只歸咎於恩格斯，馬克思本人亦應負責，因爲在他的歷史唯物論中，由於他視「勞動」在人類學上具首出性，這種觀點中所隱含的知識論上的化約主義，究其實際，和恩格斯唯物主義的本體論中存在著一種潛在的關聯 (subliminal relation) [60]，唯有當最能凸顯人類特徵之「互動」向度爲「勞動」所化約時，人才可能像動物一樣，僅僅從受制於物質之必然性或充其量認識此必然性上來徵別，也正因爲如此，歷史唯物論作爲科學，其規律才可能不過是此物質必然性在社會歷史中的反映而已。

其次，與哈伯瑪斯重建之歷史唯物論比較起來，作爲一種社會進化的解釋模型，中共當前這種「生產力決定論」又顯示了下列幾項致命的弱點：

(1)當著不變更上層建築、生產關係，生產力就得不到發展時，而結果此改造變更之過程未能成功，對於這種情況，「生產力決定論」的架構缺乏說明力。反之哈伯瑪斯的架構卻能夠說明此現象：除非在道德—實踐的學習過程方面有所開展，否則就不可能構作出一種新的社會組織原則，在此前提下，一種有助生產力發展的新的生產關係自無從發生，生產力的解放也就沒有著落。

以下這個例子，有助吾人進一步闡釋這兩種架構在解釋力上的差異。假設兩個古代社會，它們各方面的條件(包括生產力的發展水平)都一致，而且都面臨了同樣的系統問題——土地的稀少與人口的綢密。此時，生產力的發展，顯然有助於解決此系統問題；改造現有生產關係，俾能促進生產力的發展自有其必要性，結果社會A完成了這項改造，而社會B卻終歸失敗，這現象究竟應如何理解？如果我們從「生產力決定論」這種解釋架構出發並無法得到任何答案。它所能回答的

只是新的生產關係一旦改造成功會有助生產力的成長，因而此生產關係的「性質」是生產力決定的；或者，充其量能說明的是生產關係的改造其物質條件之成熟也是原初生產力發展所形成的，但是對於何以同樣情況下社會A可以改造成功而社會B則否，這個問題卻無法回答。即使是「一定條件下起決定作用」的論點也有其解釋上的困難，因爲它仍要將成功的保證放在「歸根到底是生產力決定的」這個神秘的「鐵律」，而無法面對此一事實：新建立的生產關係「可能」並無助於甚或有害於生產力的發展。而對於這個問題，哈伯瑪斯重建之架構卻能夠提供一種較恰當而合理的解釋：生產力的發展往往只是制度性架構改革的結果而非其前提，當面臨制度性架構改革的壓力時，兩個在其他條件上都相等的社會中，社會A之所以能夠達成目標，是因爲它成功地完成了必要的實踐理性化 (practical rationalization) 的過程，而社會B則否，它未能在道德—實踐領域方面成就新的學習水平，因而不能——譬如說——建構一種約定層次的法律系統 (conventional legal system) 來取代原有之前約定層次的法律系統 (preconventional legal system)，如此，原先蘊藏在世界觀的認知潛力，就無法通過新的制度性架構的引進，而加以利用以提高生產力，解決系統問題。

就回答前述問題的能力言，哈伯瑪斯重建之歷史唯物論題顯然要較「生產力決定論」爲優。

(2)歷史唯物論主義的基本特徵或論據就是要拒絕或至少是批判資本主義，然而，在當代高度發達的資本主義社會中，當作爲主要生產力之科技的發展與資本積累的邏輯可以並容而不相悖時，當生產力上沒有桎梏而經濟危機及其移轉所引致之政治危機皆可加以控制時，從「生產力決定論」這個角度去批判資本主義就失去了憑依，就是說

它沒有理由再拒絕資本主義，或者，至少說是它無法爲自己辯護何以仍要拒絕或批判資本主義。這或許正是中共「改革派」目前之所以可能在「唯生產力論」、「社會主義初階論」的前提下厲行「走資」之實的緣故。相反的，以哈伯瑪斯的重建架構爲根據卻仍然能夠對當代資本主義提出批判，因而較能符合歷史唯物論的一貫立場。由哈伯瑪斯對規範結構的發展所作之理性重建顯示，當代資本主義的實踐理性化應屬後約定階段，這種落實爲清教倫理和現代法律的理性結構，給具體之行動規範、法律規定了如下的特徵：行動規範重視最大效用原則，法律上則給私人追求利益的策略性行動保留了範圍。結果就使得關聯到生活世界之物質再生產的社會體系，首次得以和生活世界本身得以分開。而其中經濟次體系乃至政治次體系在與生活世界斷裂後，其成員的行動就不再受制於傳統之社會角色，卻表現爲貨幣和權力這種媒體的交換功能。這使得技術理性得以大幅擴張，並因而肇致了週期性的危機及社會病理（social pathologies）。

在危機方面，自由資本主義階段的經濟危機到高度發達之資本主義階段，可以通過國家之行政干預轉移到政治領域，並因而形成政治危機。不過這兩種危機原則上卻可以加以相當程度地控制。但是爲了填補這方面的損失，進步資本主義社會逐通過官僚決策和貨幣報酬的形式將個人改造爲委託人（clients）和消費者，卻因此侵入他們的生活領域。隨著資本主義進一步的發展，個人的生活領域就越來越被侵蝕，最後終於侵入到他們的文化再生產、社會整合以及社會化的過程，而肇致了「生活世界殖民化」（colonization of the life world）的病態結果。至此，哈伯瑪斯以其重建之規範結構發展邏輯中所透顯的可能性爲據，批判了這種通過貨幣、權力媒體來控馭生活世界之符號再生產

的不當，轉而強調無扭曲溝通的必要性。接連到我們前面的論證，這裏的意思是說，即使在生產力上無桎梏時，即使當政治、經濟危機可以得到相當程度的控制時，哈伯瑪斯重建之歷史唯物論顯示對高度發達之資本主義的批判仍有其必要性。因爲，如果社會共同體（community）仍要維繫住它作爲共同體的社會同一性（social identity）而又同時保住其成員的個體性的話，就必須對此種「生活世界殖民化」的現象加以批判。而這種批判在前述「生產力決定論」的架構中是根本無法成立的。

II

進一步，這裏要就「生產力決定論」有別於「經濟決定論」而獨具的特點加以批判。

一般而言之，將歷史唯物論之教條說法批判爲「生產力決定論」及「經濟決定論」並無實質區別，前者被視爲從不同角度來徵別後者之非辯證性的觀點。就此而論，馬克思提出歷史唯物主義的原意是在顯示人創造了歷史，但卻不是「隨心所欲的創造」，不是「在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造」（語出《路易波拿巴的霧月十八日》）。這表現爲這兩方面的發展的不平衡上；一方面通過生產力來積極征服自然，而另方面則是生產關係、制度性架構對生產力的被動調適。爲了打破這種發展的不平衡，就有必要通過批判而使社會本身之結構變遷，受到人們意識和意志的控制，反之，如果只是依征服自然的方法來達成這種對社會歷史歷程的自覺的控制，就是將實踐問題化約爲技術問題，這就是「經濟決定論」或「生產力決定論」的錯誤所在。

但是，當哈伯瑪斯在區分勞動和互動、目的—理性行動與溝通行

動並依此重建歷史唯物論時，筆者以爲，原先未加區分的「經濟決定論」與「生產力決定論」就有所不同了。這種區別也不單純是在理論上，同時還會對其實踐後果有所影響，換言之，以目前而論，一方面表現爲對集體化、公有制之完全堅持，另方面則表現爲在公有制的形式下行走私資本主義之實。後者之意識形態，在某種意義上與今日科技意識之宰制邏輯暗相吻合，並因而較適合於哈伯瑪斯對科技意識形態的批判。爲了清楚顯示此一論點，先有必要從理論上澄清「經濟決定論」與「生產力決定論」究竟在哪一點上可以區別開來。

依筆者，前述之「經濟決定論」這種「正統」論點，由於它在強調生產力之餘，也同時肯定「生產關係」這一面，因此，儘管它化約了上層建築，但至少還可以通過生產關係而與互動、溝通向度聯繫起來，當然，這僅限於生產和再生產領域內的互動結構或溝通行動。所以如此，是因爲依哈伯瑪斯的看法，在生產領域，勞動產品的分配要涉及成員的相互期望，因而需要互動的規則，而此規則又必須在語言了解的層次上互爲主體地設定著。馬克思即是以再生產生活的這種經濟形式來區別人類進化與動物的進化。哈伯瑪斯當然不贊成以「經濟」來區別人與動物，這點在本書第五章中已有闡述。這裏要說明的是何以馬克思會有此誤解？並因而使得歷史唯物論的「正統」觀點竟得出了「經濟決定論」的結論？

情形原來是這樣，在資本主義社會發展的第一階段——自由資本主義階段，前述產品分配的規範乃是資本主義社會其制度性架構之制度核心(institutional nucleus)。這就是說，馬克思當初從生產方式（包括生產關係、生產力）著手進行「政治經濟學批判」時，所以能夠兼顧到對應於互動向度之制度性架構，是因爲資本主義生產方式的出現，

使得制度性架構的合法化第一次得以和社會勞動系統掛勾，也就是說社會之制度性架構與生產關係相吻合。在此以前不論是親屬體系或政治體系，它們雖然也同時承擔起生產關係的功能，但卻不能像自由資本主義階段一樣，等同於作爲名副其實之生產關係的經濟體系。正是因爲如此：馬克思才能夠在生產關係上，指認出社會之制度性架構的軌跡，批判了由等價交換所建構的合法化基礎[9]。

「經濟決定論」者顯然未能洞察此一轉折，而以自由資本主義階段的特殊情況，來概括全部社會進化過程，因而肇致化約論的後果。但無論如何，「經濟決定論」至少還可以在生產關係這個經濟範疇的名目下涵蓋了產品分配規範這種生產、再生產領域內的互動結構，對於「美好生活」這種關聯到制度之正義(institutional justice)的實踐問題仍然可以從經濟的角度加以掌握，這尤其適合於自由資本主義階段，畢竟：

> 布爾喬亞社會的意識形態仍然要在互動關係所界定的脈絡中解釋「美好生活」的實踐目標[10]。

同時：

> 即使是布爾喬亞這種公正的意識形態（ideology of justice)〔按：指等價交換的意識形態〕，由於採行了相互性範疇，而仍然得以使用溝通關係作爲合法化的基礎，但此種相互性原則現在卻是生產和再生產領域的組織原則[11]。

鑒於資本主義社會以前，曾經先後作爲制度核心之親屬體系、政治體系等儘管也曾負起生產關係的功能，但是它們並不只是生產關係，

就是說，它們並不是像資本主義社會之經濟體系同時整合了社會化與生產兩個向度，因而也無法在其生產關係面向上指認出制度性架構的軌跡——這也就是何以哈伯瑪斯重建歷史唯物論時要將分析的焦點由生產關係轉到組織原則的緣故[40]，也因此，從「經濟決定論」出發去對社會進化作論斷就會犯化約論的錯誤，不過，它至少可以通過產品交換的相互性來掌握——雖然往往是極其偏狹地掌握——到社會進化之符號互動向度。

反之，「生產力決定論」則不然，生產力本身只是單純的技術理性的體現，它對應於目的—理性行動，因而與溝通行動區別開來。因此，當鄧小平也承認今日科學、技術已成爲主要的生產力時[41]，趙紫陽在「十三大」所提出的這種反映了「生產力決定論」的歷史唯物主義，不僅將前述之親屬體系及政治體系化約爲只是生產關係，而且進一步，公然地將生產關係等同於只是技術操縱的關係，在此前提下，與所有制有關之分配正義的問題也取消了。生產關係只是反映爲一種在技術上必要的組織形式，它和上層建築一樣，都被整合爲作爲技術理性之生產力的一個環節，因此才會得出這樣的論點：

> 一切有利於生產力發展的東西，都……是社會主義所要求的，或者是社會主義所允許的。一切不利於生產力所發展的東西，都是違反科學社會主義的，是社會主義所不允許的[42]。

這裏隱含的邏輯是科學社會主義本身並非一種有關「美好生活」的實踐論斷，一種有關人的全面解放的實踐假設，而是一種爲生產力所體現之技術理性提供辯解而自身也反映了這種技術理性標準的意識形態。這種意識形態與哈伯瑪斯所批判之先進工業國的「新」意識形

態其理路基本上是一致的。依哈伯瑪斯的觀點，這種意識形態之所以「新」，是因爲它更少說教，將實踐問題置入括弧，因此，它不是以任何互動規範爲依據，而是通過人們的「非政治化」(depoliticization)來達成辯護的效果。通過此種意識形態，當與實踐相關之公共領域已喪失其政治功能時，當人們普遍缺乏參與公共討論(public discussion)的能力時，政治就變成只是一種技術—操作式管理的操縱性強制(manipulative compulsions of technical－operational administration)●。當然，必須強調的是，哈伯瑪斯批判矛頭所指涉的是科學、技術已成爲主要生產力的先進工業國(包括蘇聯等官僚社會主義國家)，它們由於技術理性過分膨脹，而使得技術官僚意識(technocratic consciousness)已成爲一新意識形態而爲將實踐問題化約爲技術問題的新政治學觀點辯護。

而中共目前則根本談不上什麼技術理性過度膨脹的傾向，自然也就缺乏使此隱含之觀念邏輯落實爲一種意識形態的客觀條件，不過哈伯瑪斯在批判此觀念邏輯時也將官僚社會主義國家中技術官僚的這種技術統治的意圖(technocratic intention)——將實踐問題當成技術問題來處理——涵蓋進來●，這裏正是從後面這種意義來批判今日中共官方之「生產力決定論」。那麼，當我們將此種「生產力決定論」隱含的邏輯推至極致，就不難發現：(1)用它來觀照人類社會進化過程時，歷史被顯示爲不過是一部工藝技術發展史，在其中上層建築、生產關係只是構成技術組成的一個要素。(2)科學社會主義的理想並非一條邁向全面揚棄異化之路，而是一條通往徹底由技術理性宰制的到奴役之路。(3)今日中共在「體制改革」口號下進行之社會主義法制建設、完善社會主義民主政治、建立社會協商對話制度等，都與維繫社會之集

體同一性、個體之自我同一性這類實踐主題無關，它只是反映了前述技術官僚意識對符號互動向度的化約取向而已。而趙紫陽也正是在此意義上肯斷政、經體制改革也是爲了「更好地發展社會生產力」[9]。

其次還要強調的是，也正是因爲「生產力決定論」所隱含之觀念邏輯還主要的是停留在技術官僚的意圖這個層次，因此在「十三大」報告中，趙紫陽提出此種「生產力決定論」的同時，也仍然維繫了以往意識形態說教充斥的特點，互動規範的爰引仍是其論證的主要依據。這也顯示「生產力決定論」的提法，和中共當前對意識形態的堅持這兩方面是有矛盾的。至於未來的情形會是如何則非本文的論旨，不過可以確定的是，如果生產力得以發展，技術理性的進一步體現足以成爲一種意識形態時，中共今日堅持之社會主義道路、無產階級專政以及馬列毛意識形態皆可能作相應的變質，但卻不必放棄，在此同時共產黨這個新階級的專政則不會有任何改變。因爲(1)「生產力決定論」並不是從意識形態批判的角度來理解歷史唯物論，恰相反，歷史唯物論只被視爲一種正確的意識形態，一種爲統治階級辯護的意識形態而已。(2)儘管意識形態說教中有關制度正義的實踐論斷與「生產力決定論」中蘊含之技術理性間存在著某種緊張關係，但是由於這種實踐的論斷本來就預設了生產力是一種解放的力量，因此當科學、技術成爲主要的生產力時，當其中蘊含之技術理性與之矛盾時也只能歸諸於這種不合理論斷的合理結論。

四、重建理論與毛澤東「上層建築、生產關係決定論」批判的批判

「生產力決定論」的形成是以批判毛澤東之「上層建築決定論」、

「生產關係決定論」爲其依據，前者既然有所偏失，它所立基的批判本身自然也有重行商榷的必要。

不過，在對毛澤東的論點進行重估以前，首先應有的了解是，前述毛在說明上層建築、生產關係的變革給社會進化起了先導作用時，他曾舉出蘇聯、中共之集體化的歷史爲例，此種舉證當然是極不恰當的，只不過是歷史爲政治服務的另一註脚而已。誠如揚君實所指出：

> 蘇聯和中共的農業集體化的歷史，是「政策」的歷史而非「自然」的歷史。如果從農業集體化的經過能夠得出什麼規律，這個規律就是：凡是存在的，凡是已經發生的便是對的。這其實是「政治」的規律，而非「歷史」的規律[9]。

舉例失當，並不代表有關上層建築、生產關係作爲社會進化先導者的論斷也根本錯誤，恰相反，這種論斷固然過於簡化，但大體上與哈伯瑪斯重建歷史唯物論的總結是一致的，如果我們基本上接受哈伯瑪斯重建之架構，就不可能同時接受此論斷爲「上層建築決定論」或「生產關係決定論」這種批判的依據。如此說來，毛的錯誤究竟何在？何以會造成「階級鬥爭擴大化」的後果？從哈伯瑪斯之重建理據出發，筆者以爲至少可歸納出以下幾點批判，這既包括理論層面也包括實踐層面。

I

首先，毛的論點，忽略了物質條件的成熟。但此物質條件並非如「正統」馬克思主義所指稱生產力的發展，而是指積累在世界觀中的理性的認知潛力(cognitive potential)。這種認知潛力緣自舊社會形態中的內在學習機制(endogenous learning mechanism)——它造成了潛在

之技術—組織知識以及道德—實踐知識的認知剩餘。當積累之技術—組織的知識足以去解決生產和再生產領域內引發之系統問題時，物質條件才算是成熟了[8]。此時，運用所學習之道德—實踐的庫存知識，去變革上層建築、生產關係，引介新的制度性架構，才可能爲生產力的重大發展開闢道路，就是說，前述技術—組織之認知剩餘才可能被運用來發展生產力。而毛的提法中，顯然未曾正視此種技術—組織方面之認知潛力的重要性，如此單單將重點放在實踐知識的向度，去強調動員人們的意志與意識，這是階級鬥爭擴大化的原因之一。

II

在變革上層建築及生產關係時，毛在理論與實踐上又犯了以下的錯誤：

㈠依哈伯瑪斯，人類之所以爲人類，是因爲他已進化到社會文化的發展階段，這裏，學習過程一開始就是社會所組織的，它以文化傳統爲媒介，這就是說前述之學習機制是以作爲互爲主體分享之知識的文化傳統爲其基礎，新的學習水平總是在舊的學習水平上構築起來，不如此，就會危及社會同一性的維繫[9]。而毛對上層建築、生產關係的改造則明顯地違背了這種溝通行動的發展理路，他之仇視精英文化(elite culture)，提出「破四舊、立四新」的政策，對衝突合法化(to make conflict a legitimate element)的強調（如「造反有理」的口號所顯示的內涵）[10]……等都涉及與傳統文化的斷裂——科拉柯夫斯基 (Leszek Kolakowski)就是在毛的這句名言——「凡是敵人反對的，我們就要擁護，凡是敵人擁護的我們就要反對」——中，洞察到毛思想與文化傳統完全決裂的傾向。從這種立場出發去移植新的制度性架構，自然要使用到人爲強制的方式，這特別表現爲毛澤東時代，始終未曾間斷過

的一連串疾風勁雨似的政治運動，它構成了階級鬥爭擴大化的另一項原因。

㈡希爾萊特(E. L. Wheelwright)和麥法蘭(B. Macfarlane)對毛式社會主義道路的研究顯示，毛的社會主義目標實涉及對人性及人際關係模式的劇烈改變[9]。印證在上層建築、生產關係的改造這方面，就是毛將其重點放在「共產主義新人」的培養上——這種具有普遍主義之自我結構的「新人」，他以無私無我的精神奉獻於共產主義的革命大業。對毛澤東而言，這種理想之所以可能，正如李富頓(R. J. Lifton)所指出，是因爲他相信人「心」具有無限可塑性[10]。因此，爲了達成此一目標，就有必要利用一切管道來灌輸革命理想，俾使個人對初級團體(primary group)的效忠——這在傳統中國主要是對家庭而言，悉數轉移爲對革命共同體的效忠。其方式包括透過各種羣衆組織、人民公社、小型學習團體、「工作組」以及其他文化、政治機構等，反覆重疊，務使團體生活的各個層面盡皆在黨的控制下。這樣黨包辦一切的結果，就使得啓蒙的過程必然要屈從於黨之領導階層的目的，羣衆因而成爲黨所操縱的工具，個別參與者之意願自然被抹煞，這正是哈伯瑪斯所堅決反對的。

原來，在哈伯瑪斯看來，有關人性可塑性乃至隨歷史變化之動機結構的限制這類問題，不僅因爲目前尚欠缺理論的知識，而且在原則上終究也不可能只是從理論去掌握，因爲，研究者本身也要牽扯其中。是故，它充其量只是一種「實踐假設」，也正因爲如此，所以哈伯瑪斯竭力強調實踐參與者通過論辯所形成之共同意志(common will discursively)的重要性，同時，反對列寧、盧卡奇理論中所蘊含的這種化約取向：使理論和啓蒙都服從黨組織之策略性行動的需要，結果，實踐只

是黨去操縱羣衆從事鬥爭㉗。哈伯瑪斯的這種立場反映在其重建之歷史唯物論的理論框架上，則是刻意去凸顯道德—實踐向度的獨立性，反觀毛之塑造「共產主義新人」的做法卻正是與哈伯瑪斯的立場針鋒相對：由黨壟斷了整個理論到實踐的過程。又由於在中共，毛是黨權威合法性的最後根源，毛思想是「馬克思列寧主義的理論和中國革命的實踐之統一的思想」，因此，在毛的操持利用下，毛的話是「句句是眞理」，是「一句抵萬句」，啓蒙過程即是依毛思想、毛的意旨來進行思想改造、再教育的過程，而實踐則是「照毛主席的指示辦事」，所以歸結起來是黨的意識與意志取代了羣衆的意識與意志，而最終地，毛的意識與意志又取代了黨的意識與意志，而所謂「共產主義新人」則不過是體現領袖個人之意識與意志的載具(vehicle)而已。

既然毛的社會主義理想，他對上層建築、生產關係的改造，都可歸結爲以他個人之意志與意識來宰制一切人的意志與意識，那麼爲了貫徹這種理想，任何不同的聲音、不同的觀念都有必要予以撲滅，任何潛在的反對力量都有必要予以監視、控制乃至摧毀，這就給階級鬥爭擴大化準備好了前提。

㈢上層建築、生產關係的改造問題，在哈伯瑪斯的重建架構內，也就是指如何將道德—實踐向度上所學習到而體現在世界觀、道德表象及同一性形構裏的理性結構落實爲制度性架構的問題。依哈伯瑪斯，這包括社會衝突、鬥爭、社會運動、政治對抗等手段，其中，政治對抗可以出諸階級鬥爭的形式：在階級結構的條件底下，政治對抗可以從階級鬥爭的角度來理解。

而另方面，從毛澤東的立場來看則是以階級鬥爭來概括整個實踐的過程。是故，對哈伯瑪斯言，階級鬥爭只是去變革上層建築、生產

關係（引介新的制度性架構、達致新的社會整合）的一種形式，而對毛澤東言，階級鬥爭則涵蓋了實踐的一切形式。就此而言，毛是誇大了階級鬥爭的歷史作用，這批判似乎與目前中共的反省相似，而實質上則大異其趣。因爲中共今日只反對在社會主義階段仍去強調階級鬥爭的作用，至於階級鬥爭在前史中的凸出角色則持肯定態度，這裏所謂「強調」、「凸出」都是相對於生產力，而不是針對其他形式之政治、社會的運動或衝突而言。換言之，今日中共所反對的誇大階級鬥爭的作用是指(1)它忽略了生產力的發展理路——即使是「互動」也要遵循生產力的發展理路。(2)不當地將它完全搬用到社會主義這個歷史階段。而我們這裏以哈伯瑪斯重建架構的理據去作同樣的批判時，則是指毛只從階級鬥爭來理解全部實踐過程的失之偏狹。這自然也是階級鬥爭擴大化的原因之一，不過這個原因之後還有更深一層的原因需要交代，這涉及毛澤東對階級鬥爭的理解。在說明毛對階級鬥爭的理解前，我們有必要略爲回顧一下哈伯瑪斯的看法，以便相互對照。在哈伯瑪斯看來，階級鬥爭作爲符號互動的一個面向，它被理解爲兩個階級相互承認的鬥爭，它主要的是關聯到階級之自我同一性的確證。這又包含兩方面：對內而言的啓蒙過程，使原先之自在階級成爲自爲的階級。對外而言，則是指兩個階級的相互承認，就是說，階級敵人只是被視爲其意識形態所蒙蔽，只顧著自身之特殊利益，因而暫時失卻了從事溝通的能力，但它仍是潛在的盟友(potential allies)，因此，鬥爭只是在找回彼此存在之共同基礎，以克服雙方存在的異化，而不是以消滅對方爲目的●。

反之，對毛澤東而言，階級鬥爭根本不是從溝通行動的脈絡來理解，而是從目的—理性行動脈絡來理解。對內而言的啓蒙過程，如前

所述，基本上被化約爲思想改造的過程，因而在實踐上也談不上什麼實踐的理性討論，共同意志不是通過論辯而是經由制約、操縱的方式達成，也因此，就取消了相互承認這個環節。至於對外在階級敵人從事鬥爭時，毛更是在理論和實踐上都根本違背了這種相互承認的原則。在前述毛的名言——凡是敵人反對的，我們就要擁護，凡是敵人擁護的，我們就要反對——中，科拉柯夫斯基還指出，它切斷了階級間任何可能的聯繫[8]，因而也就否認了彼此間共同存在的基礎。而在「文革」過程中，對所謂「階級敵人」所採行的乃是肉體消滅或「鬥臭」、「鬥垮」的辦法，這是工具理性的延伸——我的肯定是對對方之自我同一性的徹底否定。從黑格爾論自我意識的辯證這個向度來理解，這裏還停留在慾望的自我意識這個階段——通過破壞他物，取消他物而得擁有自身的確證，或者，充其量不過是一種主人的自我意識——自我意識將其慾望導向另一個自我意識並試圖在剝奪後者的獨立性以確證自身[9]，因而也就根本排斥了我的自我確證同時也是對方的自我確證這種相互承認的可能性。

既然，對毛而言，階級鬥爭不是通過相互承認，而是通過對對方的否定來確證自身的同一性，從這種觀點出發去進行上層建築、生產關係的改造自不免造成階級鬥爭擴大化的後果，更何況中國本來就缺乏明顯的階級區分。

五、餘　論

儘管今日中共對歷史唯物論的提法與毛澤東本人的觀點大相逕庭，但從哈伯瑪斯之重建架構出發，來對二者作一整體性的觀照時，我們仍然可以發現兩種立論的共同基礎——二者歸根到底都可追回到

馬克思的「勞動典範」。

在前面我們檢討這種「勞動典範」時，曾指出它的兩項根本缺失：(1)抹煞了溝通—自我互爲主體的多數性，而爲一種集體單一性的政治學提供前提，致使少數野心人士得以假集體之名而行獨裁專制之實。(2)由於它肯定主體是通過勞動生產來完成其自我實現，因而肯定了生產力的解放作用，但是當科學、技術成爲主要生產力而使得技術理性過度膨脹時，就無法提出批判，甚且爲之提供合法化的藉口。儘管針對第二項缺失，盧卡奇曾提出「物化」的概念來爲之辯解，顯示其中蘊含之「科學主義」也是馬克思所反對的（見本書第四章第一節），但問題是——正如霍克海默和阿多諾在《啓蒙的辯證》中所指出——在「自我保存」的前提下，勞動的這種自我實現的模式保不住其作爲批判依據的規範性內容，它本身終究要淪爲工具理性（包括技術理性）辯護的意識形態。如是，第二項缺失仍然有效。既然這兩項缺失乃是「勞動典範」的根本缺失，它們自然也反映在前述中共關於歷史唯物論的兩種提法中。

就「生產力決定論」而言，它們分別表現爲：一方面，這種提法本身即是科技理性的一種體現，而另方面則是將實踐問題化約爲技術問題，以之爲官僚社會主義國家的一黨專政辯護。而反映在毛的立論中，這種假集體之名以行一黨專制之實的缺失又進一步延伸爲以領袖個人之意志與意識來取代全體之意志與意識。這裏作爲集體單一性的巨型主體(macro subject)——不論是「黨」或獨裁者個人——的自我彰顯就會使得個體性完全被抹煞，「文革」以及近年來對民主運動的壓制都是最明顯的例證。它（包括前述集體單一性之巨型主體）的自我確證的邏輯是我的自我同一性的肯斷乃是對對方自我同一性的否定，因

而取消了在其中個體性（以及個別團體之集體同一性）得以維繫的相互承認的環節，並因而使得那種構成民主政治基礎的溝通經驗——相互同一猶絕然不同，自我肯定猶尊重對方之溝通經驗，在這兩種立論中都無立足餘地。

鑒於「生產力決定論」乃是針對毛之過度誇大「階級鬥爭」（實際上應稱爲衝突行動）所作的反省，而這兩種立論又都體現了共同的缺失——透顯了宰制的非理性、化約個體性，質言之，就是說泯除了溝通—自我開顯的可能性，那麼，當前中共反省的局限性就很明顯了。誠然，忽略物質條件（至少就工具—技術知識的積累言）的成熟，過度強調「階級鬥爭」固然是毛思想的基本問題，但這並不表示從社會進化先導者的角度去強調上層建築、生產關係的作用也錯誤，這方面，毛的錯誤主要不在於他過度凸顯了溝通、互動向度的優位性，而是在於他如何理解相應之道德實踐的問題：他將道德實踐的問題化約爲只是階級鬥爭的問題，而對於階級鬥爭又只是通過一種工具性的宰制邏輯來理解它，結果相互承認的環節被剔除，形成了一種集體單一性的政治學，這才是所謂「階級鬥爭擴大化」的原因。因此，歸根到底，這還因爲他未跳出以勞動生產來理解「互動」此種「勞動典範」的框限。而今日中共當局卻將毛的錯誤簡單地判定爲「上層建築決定論」、「生產關係決定論」，也因此，新的理論路線不僅不在恢復與道德實踐問題關聯之溝通、互動向度的完整性與不可化約性，反而在「生產力掛帥」的前提下，完全取消了它的份位，這比「正統」之「經濟決定論」的立場更爲僵化，後者，正如前述，至少還可以在產品交換的相互性中保住了（當然，是極其有限地保住了）它與實踐理性化的關聯。

只要與道德實踐關聯之溝通、互動向度仍被化約，那麼，在歷史

唯物論中所透顯的這種宰制的非理性及對個體性的抹煞終究無法避免，儘管它可以不同的形式出現。即或回到馬克思的原典依然如此。不容否認的，馬克思本人比他在中共以及其他共黨國家之承繼者要高明多了：他批判布爾喬亞之個體性(bourgeois individuality)，但卻肯定它的進步意涵，就是說，與尚未實現個體化之前現代階段比較，布爾喬亞的個體乃是一明顯的進步。他所批判的只是這種個體性所體現的「有限的布爾喬亞的形式」(limited bourgeois form)——它還只是一種「抽象的個體性」(abstract individuality)而非「具體的個體性」(concrete individuality)●。然則，他在中共（以及其他共黨國家）的承繼者都未能細察這種批判的分際——這或許由於所有社會主義革命成功之地，都缺乏政治上個人自由的傳統，以致將馬克思對「抽象的個體性」的批判理解爲反對一切個體性的形式●，儘管馬克思本人並不忽略個體性，但他卻昧於自己所形構之「勞動典範」，這點他與他在共黨國家的承繼者並無二致，因此，歷史唯物論自始就無法對個體性以及個體解放的問題作出充分的觀照，「勞動典範」所隱含的這種工具性的非理性始終與個體之自我開顯間存在著一種緊張的關係。那麼，爲了使歷史唯物論擺脫此一困境，它就不能再囿於「勞動典範」，換言之，就是說它必須跳出馬克思本人的框限。

鑒於中共前述兩種關於歷史唯物論的提法都體現了同樣的困境，而中共近年來也一再強調「馬克思主義是發展的，不是靜止的」，強調要「以實踐檢驗眞理」，如果這不只是一種障眼法的話，那麼對於馬克思主義中至居關鍵地位的歷史唯物論而言，自然要能滿足上述可謂「最低限度的要求」；更何況，對於中共而言，歷史唯物論並不只是一「研究歷史的指南」（恩格斯語），也不只是一種社會進化理論，它同時還

是一種世界觀，一種反映社會現實的意識形態，只要在意識形態領域內還體現了這種宰制的非理性及化約個體性的特徵，那麼它就可以用來爲現實世界中這種對個體宰制的非理性辯護，對於一個在政治上缺乏個人自由傳統而又長期禁錮於共黨專政的「國家」而言，情形尤其是如此。唯有藉著對馬克思主義乃至馬克思本人之局限性的超越，唯有藉著對「勞動典範」此一反省上之盲點的突破，以及在意識層面上自覺到溝通自我開顯此一環節的不可化約性，此時，在實踐層面，個人自由之制度化乃至個體的解放才有其可能，而「人民當家作主」也才不會只是一虛幻不實的口號。當然，經由此一轉折，歷史唯物論也就失去作爲爲現況辯護之意識形態的功能，反之，當它作爲社會進化理論時，它卻成爲批判現實之不合理的依據。

以上，對於中共歷史唯物論的批判與反省，都是以哈伯瑪斯的重建理論爲著眼點，之所以如此，這又得回到這項歸結性的論點（參見本書第六章）：作爲實踐哲學，哈伯瑪斯引介「溝通典範」所重建之歷史唯物論，儘管還未盡完善，但作爲意識形態批判，特別是對於那些還陷於「勞動典範」之歷史唯物論而言，確實可以給吾人提供重要的反省線索。

註　釋

❶中共近年對高等學校馬克思主義理論教學的改進及教材的編寫即可視爲是配合當前政治需要，而對馬克思主義理論所做的不同側重點的修正。請參考：彭珮云（中共教育部副部長），《馬列主義理論要努力做到有戰鬥力、有說服力、有吸引力——在全國高等學校哲學經濟學教學大綱修訂會議上的講話摘要》，《教

學與研究》，一九八三年第二期，頁 1－5。許征帆，《開創馬克思主義基本原理教學的新格局》，《教學與研究》，一九八五年第五期，頁 15－18。蔡次明，《鞏固成績，堅定、穩步、深入地進行高等學校馬克思理論課程教學改革》，《教學與研究》，一九八七年第六期，頁 1－4。及中國人民大學馬列主義發展史研究所，《〈馬克思主義基本原理〉編寫綱要》、《教學與研究》，一九八六年第三期，頁 19－23。

❷〈九評蘇共中央的公開信〉（一九六四年七月十四日），收錄於《關於國際共產主義運動總路線的論戰》，（北京：人民出版社，一九六五年），頁 473。

❸同上，頁 437、477。

❹同上，頁 515。

❺同上，頁 506。

❻同上，頁 507－508。

❼同上，頁 462。

❽《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》，（香港：三聯書店，一九八一年），頁 30、52、56。

❾毛澤東，《關於〈蘇聯社會主義經濟問題〉》（一九五九年十一月），《毛澤東思想萬歲》，一九六十年編印（台北：國際關係研究所複制版，一九七四年），出版地不詳，頁 117。

❿毛澤東，《對史達林〈蘇聯社會主義經濟問題〉的批語》，前揭書，頁 156－157。

⓫毛澤東，《讀〈政治經濟學教科書〉（社會主義部分）的筆記》，前揭書，頁 182。

⓬同上，頁 174－195。

⓭林彪，《在中國共產黨第九次全國代表大會上的報告》，《中國共產黨第九次全國代表大會文件匯編》（北京：人民出版社，一九六九年），頁 17、33。

⓮同❼，頁 21－32、38、49。

⓯中國社會科學院哲學所馬哲史室、吉林省社會科學院哲學研究所合編，《史達林哲學思想討論文集》（北京：中國社會科學出版社，一九八二年）。

⓰同上，頁 227－8、253。

⓱楊恩寰，《上層建築概念探討——讀史達林〈馬克思主義和語言學問題〉札記》，

同上，頁 247。

⑱鄭瑞云，《史達林關於社會主義生產力和生產關係辯證統一的理論》，同上，頁 218－225。

⑲毋德印，《評史達林的階級和階級鬥爭理論》；馬澤民，《史達林和社會主義制度下的階級鬥爭問題》；聶運林，《對史達林階級鬥爭理論的批評意見的幾點商榷》；同上，頁 297－298、330、286－287。

⑳同上，頁 299－300、330－331、276、280。

㉑同上，頁 528。

㉒同⑱，頁 49－58。

㉓趙紫陽，《沿著有中國特色的社會主義道路前進——在中國共產黨第十三次全國代表大會上的講話》（一九八七年十月二十五日），轉引自《中國大陸研究教學參考資料》，台北，中國大陸研究教學資料中心編印，民國七十六年第五十二期，頁 16、48－47。

㉔請參閱黎克明等編，《哲學原理集辯》（廣州：廣東人民出版社，一九八四年），頁 354－360。

㉕石天杰，〈談談馬克思主義哲學中的決定作用和反作用〉，《甘肅師大學報》，哲學社會科學版，一九八一年，第二期，頁 57－59。劉光裕，〈只有一個決定作用〉，《文史哲》，一九八一年，第四期，頁 83－86。嚴高鴻，〈"決定作用"和"反作用"的界限不能混淆〉，《哲學研究》，一九八〇年第十期，頁 23－24。

㉖李淮春，〈物質的決定作用和精神的能動作用〉，《教學與研究》，一九八一年第一期，頁 63。嚴高鴻，同上，頁 25。

㉗劉光裕，同㉕，頁 84。

㉘石天杰，同㉕，頁 58。朱傳棨〈淺談政治和經濟的關係〉，收入中國歷史唯物主義研究會編，《歷史唯物主義問題探索——全國歷史唯物主義討論會論文選》（以下簡稱《歷史唯物主義問題探索》）（北京：中國社會科學出版社，一九八二年），頁 227。

㉙朱傳棨，同上，頁 225－6。石天杰，同上，頁 59。

㉚方學昌，〈政治在一定條件下對經濟起決定作用問題的我見〉，收入《歷史唯物

主義問題探索》，頁 250－251。嚴強，〈物質與精神相互關係的幾個問題——與張季平同志商榷〉，《文史哲》，一九八二年第四期，頁 96。嚴高鴻，同㊽。

㊾李淮春，同㊽，頁 64－65。魏道履、高惠珠，〈矛盾雙方主次地位的轉化具有絕對的普遍性嗎?〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 289。朱傳棨，同㊾，頁 226。

㊿裴烽，董俠，〈如何正確理解生產力和生產關係的矛盾地位轉化?〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 172－173。

(51)石天杰，同㊿，頁 62。

(52)張長蘭，〈關於生產關係在一定條件下的決定作用問題〉，《甘肅師大學報》，哲社版，一九八一年第二期，頁 63。金守庚，〈是唯物辯證法，還是「物質和精神相互起決定作用」說?〉，《哲學研究》，一九八〇年第七期，頁 27。樊瑞平，〈論精神在一定條件下的決定作用〉，《文史哲》，一九八一年第四期，頁 90、95。高紀輝、郭蘭清、馮卓然，〈堅持辯證唯物論——談談生產力與生產關係、經濟基礎與上層建築的關係〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 147。張季平，〈怎樣理解精神在一定條件下的決定作用——對劉光裕同志「只有一個決定作用」淺議〉，《文史哲》，一九八二年第一期，頁 85。

(53)樊瑞平，同上，頁 90。黃春生，〈政治在一定條件下能否起主要的決定作用?〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 261、271－272。王振華、胡正寰、張桂華，〈在一定條件下生產關係對生產力的發展起主要的決定作用〉，收入前揭書，頁 181。

(54)馮卓然、史振東，〈生產關係和上層建築在一定條件下的決定作用不可否認〉，《教學與研究》，一九八一年第一期，張季平，同㊽。王振華等，同上，頁 182。樊瑞平，同上，頁 94－95。又，上引《毛澤東選集》，第一卷，其出版時地爲：北京，人民出版社，一九六九年。

(55)趙國良，〈論政治在一定條件下的決定作用〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 240。

(56)同上，頁 241。樊瑞平，同(55)，頁 95。劉洪年，〈革命是歷史的火車頭〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 259。金守庚，同㊾，頁 29。

㊽同㊼，頁 357。張曉明，〈矛盾雙方主次地位的轉化是一個普遍原理〉，收入《歷史唯物主義問題探索》，頁 285－286。金守庚，同上，頁 28－29。

㊾張長蘭，同㊼，頁 68。

㊿同上，劉洪年，同㊽，頁 262；張長蘭，同上。

(51)李尚德，〈也談「決定」的涵義〉，《中山大學學報》，一九八二年第一期，頁 17、20。

(52) J. Habermas, "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", in J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), p. 396. 轉引自 Albrecht Wellmer, "Communication and Emancipation: Reflection on the Linguistic Turn in Critical Theory", in John O'Neill (ed.), *On Critical Theory*, (N. Y.: The Seabury Press, 1976), p. 236.

(53) Rick Roderick, *Habermas and Foundation of Critical Theory* (London: Macmillan Publisher LTD, 1986), pp. 8－10.

(54) Jürgen Habermas, "A Reply to my Critics". in Thomposon and Held (eds), *Habermas: Critical Debates* (London: The Macmillan Press, 1982), p. 238.

(55) A. Wellmer, *op. cit.*, p. 236.

(56) J. Habermas, "Technology and Science as 'Ideology'" in J. Habermas, *Toward a Rational Society*, translated by J. Shapiro, (Boston: Beacon Press, 1971), p. 100.

(57) *Ibid.*, p. 103.

(58) *Ibid.*, p. 97.

(59)他對階級分析即是如此。See Richard R. Weiner, *Cultrual Marxism and Political Sociology* (Beverly Hills, London: Sage Publications, Inc., 1981),p. 102.

(60)鄧小平，〈在全國科學大會開幕式上的講話〉，《鄧小平文選》(北京人民出版社，一九八三年)，頁 83－84。

(61)同(60)，頁 47。

(62) J. Habermas, *Toward a Rational Society*, pp. 103ff.

(63) *Ibid.*, p. 106, 117.

(64)同(60)，頁 31。

⑭楊君實，《現代化與中國共產主義》，出版時地不詳，本論文所引係台灣盜印版，頁 38。

⑮ J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarty (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 147ff.

⑯ *Ibid.*, pp. 171－172.

⑰參見 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford: Oxford University Press, 1978), volume III, pp. 514－515. 羅曉南，〈毛澤東思想——一個農民馬克思主義的烏托邦〉，《中國大陸研究教學參考資料》，民國七十三年四月第十六期，頁 90－92。 Richard Solomon. "Mos's Effort to Reintegrate the *Chinese Polity: Problems of Authority and Conflict in Chinese* Social Process" in A. D. Barnett (ed.), Chinese Communist Poltics in Action (Seattle: University of Washington Press, 1970), p. 311.

⑱ E. L. Wheelwright and B. Macfarlane, *The Chinese Road to Socialism* (N. Y.: Monthly Review Press, 1970), p. 211.

⑲ Robert Jay Lifton, *America and the Asian Revolution* (Chicago: Aldine Publishing, 1970), p. 153.

⑳ J. Habermas, *Theory and Practice*, traslated by John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 34－37.

㉑ *Ibid.*, p. 38. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, translated by J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 56ff.

㉒ L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 515.

㉓ Gadamer, H.－G., "Hegel's Dialectics of Self－Conciousness" in Gadamer's *Hegel's Dialectic: Five Hermenutical Studies*, P. C. Smith trans., (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 54－74. 中譯部分請參考羅曉南譯〈黑格爾論自我意識的辯證〉（下）《哲學與文化》，第十二卷第六期，頁 56－58。

㉔ Joel Whitebook. "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual", *Telos* (Winter 1981－82), no. 50, pp. 83－84.

㉕ *Ibid.*

參考書目

一、中文部分

1.書籍

中國社會科學院哲研所編,《中國哲學年鑑》,(上海:中國大百科全書出版社,一九八三年)。

中國社會科學院哲學所馬哲史室及吉林省社會科學院哲學研究所合編,《史達林哲學思想討論文集》,(北京:中國社會科學出版社,一九八二年)。

中國歷史唯物立義研究會和中國社會科學院哲學研究所歷史唯物主義研究室組織編輯,王正萍主編,《馬克思、恩格斯、列寧、史達林、毛澤東論歷史唯物主義》(上、中、下),(北京:北京師範學院,一九八二年)。

中國歷史唯物主義研究會編,《歷史唯物主義問題探索——全國歷史唯物主義討論會論文選》,(北京:中國社會科學出版社,一九八三年)。

《中國共產黨第九次全國代表大會文件匯編》,(北京:人民出版社,一九六九年)。

毛澤東,《毛澤東思想萬歲》,第一輯,一九六九年八月編印(台北:國際關係研究所複製版,一九七四年)。

《毛澤東思想萬歲》，第二輯，一九六七年編印(台北：國際關係研究所複製版，一九七四年)。

毛澤東，《毛澤東選集》，第一卷（北京：人民出版社，一九六九年)。

布魯格編著，《西洋哲學辭典》，項退結編譯，(台北：國立編譯館暨先知出版社，民國六十五年)。

米丁. M.,《歷史唯物論》，沈志遠譯（上海，重慶：生活書店，民國三十五年)。

李英明，《馬克思異化論研究》（台北：政大東亞所博士論文，民國七十四年)。

克萊博(Ian Craib)，《當代社會理論——從派深思到哈伯瑪斯》，廖立文譯（台北：桂冠圖書公司，民國七十五年)。

谷風出版社編輯部，《結構主義的時代——結構主義論析》（台北：谷風，一九八六年)。

沈清松，《現代哲學論衡》（台北：黎明，民國七十五年)。

U.C.納爾斯基等編，《十九世紀的馬克思主義哲學》，(北京：中國社會科學出版社，一九八四年)。

《馬克思恩格斯全集》，第一～四十六卷，中共中央馬、恩、列、史著作編譯局譯（北京：人民出版社，一九五六～一九八〇年)。

《馬克思博士論文——德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的差別》，賀麟譯（北京：人民出版社，一九七五年)。

《馬克思恩格斯文選》，兩卷集(莫斯科：外國文出版社，一九五五年)。

徐崇溫，《法蘭克福學派述評》（北京：三聯書店，一九八〇年)。

徐崇溫，《西方馬克思主義》（天津：人民出版社，一九八三年)。

畢浩明，《社會學——界限與局限》（台北：商務印書館，民國七十六

年)。

黃瑞祺,《批判理論與現代社會學》(台北:巨流圖書公司,一九八五年初版及一九八六年增訂版)。

黃瑞祺,《溝通與批判:哈伯瑪斯社會溝通理論初探》(台北:台大社研所碩士論文,民國六十九年)。

科爾紐,《馬克思恩格斯傳》,第一～三卷,劉丕坤等譯(北京:三聯書店,一九八〇年)。

楊君實,《現代化與中國共產主義》,出版時、地不詳,本論文所引係台灣盜印版。

黎克明、李辛生、李治華編,《哲學原理集辯》(廣州:廣東人民出版社,一九八四年)。

鄭學稼,《社會史論戰簡史》(台北:黎明,民國六十七年)。

鄧小平,《鄧小平文選》(北京:人民出版社,一九八三年)。

薛華,《哈貝瑪斯的商談倫理學》(遼寧:遼寧教育出版社,一九八八年)。

《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》(香港:三聯書店,一九八一年)。

《關於國際共產主義運動總路線的論戰》(北京:人民出版社,一九六五年)。

2.期刊和論文

石天杰,〈談談馬克思主義哲學中的決定作用和反作用〉,載《甘肅師大學報》(哲學社會科學版),一九八一年第二期,頁57－62。

李尚德,〈也談「決定」的涵義〉,載《中山大學學報》,一九八二年第一期,頁17－20。

李淮春，〈物質的決定作用和精神的能動作用〉，載《教學與研究》，一九八一年第一期，頁 63－66。

金守庚，〈是唯物辯證法，還是「物質和精神相互起決定作用」說?〉，載《哲學研究》，一九八〇年第七期，頁 27－31。

張長蘭，〈關於生產關係在一定條件下的決定作用問題〉，載《甘肅師大學報》（哲社版），一九八一年第二期，頁 63－68。

張季平，〈怎樣理解精神在一定條件下的決定作用？——對劉光裕同志「只有一個決定作用」淺議〉，載《文史哲》，一九八二年第一期，頁 85－87。

史達林，《辯證唯物主義與歷史唯物主義》，《聯共（布）黨史簡明教程》，聯共（布）中央特設委員會編（莫斯科：外國文書籍出版局，一九四九年），頁 133－165。

馮卓然、史振東，〈生產關係和上層建築在一定條件下的決定作用不可否認〉，載《教育與研究》，一九八一年，第一期，頁 67－71。

敦庸、薛民，〈「西方馬克思主義」的由來和發展〉，載《復旦學報》（社會科學版），一九八三年第二期，頁 20－51。

趙紫陽，《沿著有中國特色的社會主義道路前進——在中國共產黨第十三次全國代表大會上的講話》（一九八七年十月二十五日），《中國大陸研究教學參考資料》，台北，中國大陸研究教學資料中心編印，民國七十六年第五十二期，頁 11－49。

樊瑞平，〈論精神在一定條件下的決定作用〉，載《文史哲》，一九八一年第四期，頁 90－95。

羅曉南，〈毛澤東思想——一個農民馬克思主義的烏托邦〉，載《中國大陸研究教學參考資料》，民國七十三年四月第十六期，頁 87－

96。

劉光裕，〈只有一個決定作用〉，載《文史哲》，一九八一年第四期，頁83－89。

嚴高鴻，〈「決定作用」和「反作用」的界限不能混淆〉，載《哲學研究》，一九八〇年第十期，頁23－25。

嚴強，〈物質與精神相互關係的幾個問題——與張季平同志商榷〉，載《文史哲》，一九八二年第四期，頁95－98。

二、英文部分

1.書籍

Adorno, Theodor and Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Jonh Cumming (New York: Heder and Herder, 1972).

Adorns, Theodor W., Albert, Hans, et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. Glyn Adey and David Frisby (London: Heineman Eductional Books, 1977).

Anderson, Perry, *Consideration of Western Marxism* (London: Verso, 1979).

Anderson, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

Arent, Hannah, *The Human Condition* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1969).

Aron, Raymond, *Main Currents in Sociological Thought*, vol I, translated by R. Howard and H. Weaver (New York: Basic Books Inc., 1965).

Aronwitz, Stanley, *The Crisis in Historical Materialism* (New York: Praeger, 1981).

Barnett, A. D., *Chinese Communist Politics in Action* (Seattle: University of Washington Press, 1970).

Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986).

Berlin, Isaiah, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford, 1959).

Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pensylvania Press, 1983).

Bernstein, Richard J., *Habermas and Modernity* (Combrideg: Polity Press, 1985).

Bernstein, Richard, J., *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976).

Bloch, Maurice, *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Bottomore, Tom, et al. eds, *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

Bottomore, T. B., *Sociology as Social Criticism* (London: George Allen & Unwin, 1975).

Callincos, Alex, *Marxism and Philosophy* (Oxford: Claredon, 1983).

Chilcote, Ronald H., *Theories of Development and Undevelopment* (London: Westview Press, 1984).

Chomsky, N., *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass., 1965).

Cohen, Jean L., *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amberst: The University of Massachusetts Press, 1982).

Connerton, Paul, *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt*

School (Cambridge Cambridge University Press, 1980).

Dallmayr, Fred R., *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory* (MIT, 1984).

Dubiel, Helmut, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, translated by Benjamin Gregg (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985).

Gadamer, Hans-Georg, *Hegel's Dialectic: Five Hermenutical Studies*, translated by P. Christopher Smith (New Haven and London: Yale University Press).

Giddens, Antony, *Social Theory and Modern Sociology* (Stanford, California: Stanford University Press, 1987).

Giddens, Anthony, *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977).

Godelier, Maurice, *Perspective in Marxist Anthropology*, translated by Robert Brain (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Gouldner, Alvin W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (New York: The Continum Publishing Corporation, 1979).

Gouldner, Alvin W., *The Two Marxism: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (New York: The Seabury Press, 1980).

Habermas, Jürgen, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, trans. J. J. Shapirs (Boston: Beacon Press, 1970).

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971).

Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. J. Viertel (Boston: Beacon

Press, 1973).

Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975).

Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society*, trans, T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979).

Habermas, Jürgen, *Philosophical—Political Profiles*, trans. F. G. Lawrence (Massachusetts: The MIT Press, 1983).

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984).

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987).

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, translated by F. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987).

Held, David, *Introduction to Critical Theory* (London: Hutchinson & Co., 1980).

Heller, Agnes, *A Radical Philosophy*, translated by J. Wickham (New York: Basil Blackwell, 1984).

Hoffmann, Piotr, *The Anatomy of Idealism: Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx* (The Huge: Martinus Nijhoff, 1982).

Horkheimer, Max, *Critical Theory: Selected Essays*, trans. M. J. O'Connell and others (New York: Continuum, 1972).

Howard, Dick, *The Marxian Legacy* (New York: Urizen Books, 1977).

Jay, Martin, *Marxism and Totality: The Adventures of Concept From Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984).

Jensen, U. J. and Harr'e, R. (eds) , *The Philosophy of Evolution* (Brighton: The Harvester Press,1981).

Kellner, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (London: Macmillan, 1984).

Kohlberg, Lawrence, *The Psychology of Moral Develophment: The Nature and Validity of Moral Stages, Essays on Moral Development*, Volume II (San Franciscs: Happer & Row, 1984).

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism*, 3 vols. (Oxford and New York: Oxford University Press, 1978).

Kortian, Garbis, *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge Press, 1980).

Kosik, Karl, *Dialectics of Concrete*, trans. K. Kovanda and T. Schmidt (Dordrecht and Boston: Reidel, 1976).

Larrain, Jeorge, *Marxism and Ideology* (London: The Macmillan Press, 1983). Larrain, Jorge, *A Reconstruction of Historical Materialism* (London: Allen & Unwin, 1986).

Lifton, R. J., *America and the Asian Revolution* (Chicago: Aldine Publishing, 1970).

Lowith, Karl, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth—Century Thought*, translated by D. E. Green (New York: Holt, Rinehart and Winston).

Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*: Studies in Marxist Dialectics,

translated by Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1971).

Lyotard, Jean—François, *The Postmodern Condition: A Report On Knowledge*, translated by G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1986).

Maee, Brayan, *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy* (Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1982).

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: The Humanities Press, 1954).

Marković, Mihailo and Petrović. Gajo (eds) , *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, translated by Joan Goddington, David Rouge and others (Dordrecht: D. Reidel Publishhing Company, 1979).

McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Massochusetts: The MIT Press, 1981).

McMurtry, John, *The Structure of Marx's World—View* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Mephen, John and Ruben, David Hillel (eds) , *Issues in Marxist Philosophy*, vol. II (Brighton: The Harvest Press, 1979).

Miller, James, *History & Human Existence: From Marx to Merleau—Ponty* (Berkeley: University of California Press, 1979).

O'Neill, John, *On Critical Theory* (New York: The Seabury Press, 1976).

Pelczynski, Zbigniew and Gray, John (eds) , *Conception of Liberty in Political Philosophy* (London: The Athlone Press, 1984).

Petrović, Gajo, *Marx in the Mid—Twentieth Century* (New York: Doub-

leday, 1967).

Ritzer, George, *Sociological Theory* (New York: Alfred A. Knopf, 1983).

Roderick, Rick, *Habermas and Foundation of Critical Theory* (London: Macmillan Publisher, 1986).

Sawer, Marian, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977).

Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper & Bothers Publishers, 1950).

Sendat Jr., J., *Habermas and Marxism: An Appraisal* (London: Sage Publications, 1979).

Siebert, Rudolf J., *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School* (Berlin, N. Y.: Mouton Publishers, 1985).

Slate, Phil, *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective* (London: Routledge & Regan Paul, 1980).

Solomon, Richard, *Chinese Communist Politics in Action* (Seattle: University of Washington Press, 1970).

Swart, Barry, *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis* (London: Rouledge & Kean Paul, 1976).

Thompson, John B. and Held, David (eds) , *Habermas: Critical Debates* (London: The Macmillan Press, 1982).

Weiner, Richard R., *Cultural Marxism and Political Sociology* (Beverly Hill, London: Sage Publications, Inc., 1981).

Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, translated by John Comming (New York: Seabury Press, 1974).

Wheelwright, E. L. and Macfarlane B., *The Chinese Road to Socialism* (New York: Monthly Review Press, 1970).

2.期刊和論文

Alfrod, C. Fred, "Is Jurgen Habermas's Reconstructive Science Really Science?", *Theory and Society* (1985), no. 14, pp. 321－340.

Arnason, Johann P., Review of Habersmas's Zur Reckonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt am Main: 1976), *Telos* (Spring 1979) , no. 39 pp. 201－218.

Beiner, Ronald, "On the Disunity of Theory and Practice", *Praxis International* (April 1987), 7:1, pp. 25－34.

Benjamin, J., "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos* (Summer 1977), no. 32, pp. 42－60.

Dallmayr, Fred R., "Dialectical Materialism: Empirical Development and Normative Telos", propasal delivered at the "Critical Theory and Empirical Method" conference in Montreal, pp. 1－4.

Dove, Kenley, "Comment on 'The Relationship of Haberma's Views to Hegel'" in Verene, Donald Phillip (ed.) , *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit* (New Jersey: Humanities, 1980), pp. 240－246.

Ferrara, Alessandro, "A Critique of Haberma's Diskursethik", *Telos* (Summer 1985), no. 64. pp. 45－74.

Gottlieb, R. S, "Three Contemporary Critique of Historical Materialism", *Philosophy and Social Criticism* (1986), no. 2. pp. 87－101.

Gregg, Benjamin, "In Defense of a Sceptical Rationalism: A Reply to Syla

Benhabib", *Theory and Society* (1987), vol. 16. pp. 159－163.

Gregg, Benjamin, "Modernity in Frankfurt: Must a History of Philosophy be a Philosophy of History", *Theory and Society* (1987), vol. 16. pp. 139－151.

Habermas, Jürgen, "Towards a Theory of Communicative Compentence", *Inquiry*, vol. 13, (1970), no. 4. pp. 360－376.

Habermas, Jürgen, "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry*, vol. 13. (1970), no. 3, pp. 205－218.

Habermas, Jürgen, "A Poscript to Knowledge and Human Interests", *Philosophy of the Social Sciences*, 3 (1973), pp. 157－189.

Habermas, Jürgen, "On Social Identity", *Telos* (Spring 1974), no. 19, pp. 91－103.

"Habermas Talking: An Interview" (interview by Boris Frankel) *Theory and Society*, 1 (1974), pp. 37－58.

Habermas, Jürgen, "History and Evolution", *Telos* (1979), no. 39, pp. 5－44.

Habermas, Jürgen, "Interview with Jürgen Habermas" (Interviewers: Detlev Horster, Willem van Reizen), *New German Critique* (Full 1979), no. 18, pp. 29－43.

Habermas, Jürgen, "The Inimitable Zeitschrift fur Sozialforschung: How Horkheimer Took Advantage of Historically Oppressive Hour", *Telos* (1980), no. 44.

Habermas, Jürgen, "Dialectics of Rationalization: An Intrview" (Interviewers: Honneth Axel, Knoedler－Bunte and Arno Widmann), *Telos* (Fall

1981), no. 49, pp. 5－33.

Habermas, Jürgen, "Response to the Commentary of Bernstein and Dove" in Verene, Donald Phillip (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit* (New Jersey: Humanities, 1980), pp. 247－250.

Hall, J. A., "Gellner and Habermas on Epistemology and Politics or Need We Feel Disenchanted ?", *Philosophy of Social Science* (December 1982), pp. 387－407.

Held, David and Simon, Lawerence, "Toward Understanding Habermas", *New German Critique*, vol. 3, 1976.

Honneth, Axel, "Work and Instrumental Action", *New German Critique* (Summer 1982), no. 26, pp. 31－54.

McCarthy, Thomas, "Conplexity and Democracy, or The Seducements of Systems Theory", *New German Critique* (1985), no. 35, pp. 27－53.

Plant, Raymond, "Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis", *European Journal of Political Research* (1982), no. 10. pp. 341－352.

Schmidt, James, "Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment", *Social Research* (Spring1982), vol. 49, no. 1, pp. 181－208.

Smith, A. Anthony, "Two Theories of Historical Materialism: G. A. Cohen and Jurgen Habermas", *Theory and Society* (1984), no. 13, pp. 513－540.

Whitebook, Joel, "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual", *Telos* (Winter 1981－1982), no. 50, pp. 79－102.

人名對照表

Adler, Max	阿德勒
Adorno, D.	阿多諾
Althusser, Louis	阿圖塞
Anderson, Perry	安德森
Apel, Karl-Otto	阿貝爾
Arendt, Hannah	鄂蘭
Arnason, J. P.	安拿遜
Aronwitz, Stanly	亞隆維茲
Austin, J. L.	奧斯汀
Beiner, R.	貝勒
Berlin, Isaiah	柏林
Bernstein, E.	柏恩斯坦
Bernstein, R. J.	波恩什坦
Bloch, Ernst	布洛赫
Chomsky, Noam	瓊斯基
Cohen, A. G.	柯亨
Deng Xiaoping	鄧小平
Descartes, Rene	笛卡兒
Durkheim, Emile	涂爾幹

Elster, J.	艾斯特
Engels, Friederich	恩格斯
Feuerbach Ludwig	費爾巴哈
Fitche, Johann G.	費希特
Fleischer, H.	符萊榭
Giddens, A.	紀登斯
Godelier, Maurice	苟德里葉
Gouldner, A.	顧德諾
Hegel, G. W. F.	黑格爾
Heidegger, M.	海德格
Heller, Agnes	海勒
Henfrey, Colin	亨福瑞
Hobbes, Thomas	霍布斯
Horkheimer, Max	霍克海默
Husserl, E.	胡塞爾
Kant, E.	康德
Kautsky, K.	考茨基
Kellner, Douglas	凱勒
Khrushchev, N. S.	赫魯雪夫
Kohlberg, Lawrence	柯柏格
Kolakowski, Leszek	柯拉柯斯基
Korch, Karel	科西
Kosik, Karel	柯西克
Laboliola, Antonio	拉布里奧拉

Larrain, J.	拉蘭
Lenin	列寧
Lifton, R. J.	李富頓
Lowith, Karl	勒維特
Lukács, Georg	盧卡奇
Lyotard, Jean-Francois	李歐塔
Macfarlane, B.	麥法蘭
Mao Zedong	毛澤東
Marcuse, H.	馬庫色
Marx, Karl	馬克思
McCarthy, Thomas	麥卡錫
Mead, G. H.	米德
Miller, James	米勒
Petrovic, Gajo	彼特羅維奇
Piaget, Jean	皮亞傑
Poulanzas, Nicos	波蘭札斯
Proudhon, P.	普魯東
Roderick, Rick	羅德里克
Rorty, Richard	羅提
Ruben, P.	盧本
Ruge, A.	盧曼
Sartre, Jean-Paul	沙特
Stalin, Joseph	史達林
Walirki, Andrzei	瓦立基

Weber, Max	韋伯
Wellmer, A.	韋瑪
Wheelwight, E. L.	希爾萊特
Whitebook, Joel	懷白克
Zhao Ziyang	趙紫陽

索 引

二劃

人本主義的馬克思主義，27,33,41,134,233,264,266,268

人性，116-118,262-264,328-329

三劃

上層建築，16-20,22-23,64,81-82,91-92,94-95,121,200-211,221,264,266,295,304-314

上層建築決定論，14,35,299,304,326,334

《大綱》，78,189

工具性行事，69-70,74-75,80,128,130,142,144,164,182,185-186,195,198-199,207,231-232,237-238,240,244,274 .

工具理性，27-28,82,98,111,119,131-132,134,136,141,148,152,169,185,209,210-211,218-221,223,237,247,261,267-269,275,287

四劃

互爲主體性，58-59,128,136,138,140-141,144,149,153,155,169,177-178,182,185,189-191,194-195,269-270

互爲主體的哲學，76,168,267,272

互動

——互動能力發展階段，155-157

——以符號爲媒介的互動，184

——費希特，75,77,136

——與有效性聲稱，148,195,198-199,208

——與自我形成，59,70

——與扭曲溝通，217

——與勞動，58,61,80-81,84,94,136,141,143,145,149,185,208,211,231-239,246,248,274
——與階級鬥爭，73,91-95
——與溝通典範，270-271,274
——與歷史唯物論，33,92,121,148,176
內在自然或主觀的自然，70,72-74,133,143,195,205,237,273
內在批判，57,60-61,63,116-118,135-136,146,233,250-254,260,263,278,289
公共領域，256,273
日常語言，83,142
毛澤東，14,35,291,329-331
毛澤東思想，297-298,329

五劃

主體性，25,32,58,150-152,155,169,236,264,269-270,273
主體哲學或意識哲學，76,128-134,136,180,267,269,271-272
以人爲中心的觀點，272,273
以符號爲媒介的互動，147,184,215
可否證性,可否證的，33,62,66-67,92,98,103-104,108,118,120
可理解聲稱，143-144,154,202
史達林，史達林主義，20-21,30,68,80,111,187,291-292,295,297-301
四個堅持，299
外在自然，134,142,154,158,178,195,237,272-273
布洛赫，63-64,79
正統馬克思主義，13,16,18,20-22,24,27,30,33,42,78,81,128,131,177,203,236,241,265,268,274,288
正當聲稱，141,143-145,148-149,154,161,167,178,189,194,199,202,208,212,218,267
瓦立基，151
生活世界，58,72,113,153,185-186,203,210-211,217-218,222,238,257,261
生活世界的殖民化，235,238,259,277,279,320

生產力，16-17,19-20,43,52,64,71-72,76,82,93-95,111,115,176,179,182,187,192,194,196-197,199-212,231,235-236,239,247,265,268,274,304,314
生產力決定論，14,303,314,317,319-321,323,325-326,332
生產方式，17,20-21,30-31,57,182,187,196,198,204,206-207,247,253
生產典範——參見「勞動典範」條
生產關係，16-17,19-20,23,77,94-95,154,178-179,187,192,196-197,200-211,213,231,239,241-246,265,268,304-314
生產關係決定論，14,35,304,326,334
生發的結構主義，32,288
皮亞傑，32,99,154,157-158,188,218,286
目的理性行動，83,178,182,244

六劃

先驗統覺，75
共識，102,145,149,160,165,167,178,191,214,218,238,246-247,272-273,275
——出諸理性的共識，145
——合理的共識，82,145,217,219
——假共識，145
列寧，14,68,80,260
同一性邏輯，134-135
同調的結構，154,158,214-215
合法性危機，195,213,259,277-278
存有論，27,33,64,109,113-119,201,233
安拿遜，242
安德森，286
米勒，115,150
米德，154
考茨基，13,83,127
自由的資本主義，22,61,84,197,218,260,319,322
自我同一性，52,75-76,133,140-141,154,156,168,213-214,240,269,270,274

自我發展，34,146,154-156,167,169,176,213,220,234,266,269,287
自我實現(的模式)，24,118,130-131,133,135-137,152,163,234-235,238,262-263,267,269
自然(界)，18,19,74,110,239-240,243,274
艾斯特，14
西方馬克思主義，14-15,30,36,128,286

七劃

亨福瑞，31
佔有性的個人主義，219
希爾萊特，328
技術的興趣或技術的認知興趣，27,82,104,106,110,248
批判，26,44-45,53-54,56-57,60-69,72,77-82,84,98,101-102,107-110,112-114,116-118,129-130,133-136,139,146,151,159,169,180,188,190,203,220,230-275,285-287,289-290
批判的自我反省，169,193,249,254,256,258,268
批判的馬克思主義，24,31,93-95,109,113,117-118,207,236,238,248,254
批判理論，42,43,81,100,128-129,135-136
李富頓，328
李歐塔，272
沙特，14,30,113,236,237
系統扭曲的溝通或扭曲溝通，70,73,80,94,100,139,143,145,178,186,203,217,238,245-247,249,262,266,270
系統問題，188,203,205-206,209,210,229
系統理性，28,221-223,275
系統整合，244,247
言辭行動，101,141-145,147,154,158,178,185,198-199,202,208-209
貝勒，258

八劃

亞隆維茲，14
具體的個體性，334
制度的核心，179,197,203,205-207,213,244
命題分化的言辭，147,184-185,215
命題要素，141-142,147,185
彼特羅維奇，114
拉布里奧拉，200
拉蘭，14,93
抽象的個體性，334
波恩什坦，268
波蘭札斯，22
法蘭克福學派，24,36,41-42,44,82,100,129,134-135,149,266
物化，58,82,84,131-132,162,192,235,238,277
物種，50,52,70,162-163,175,184,193,207,236,238,247
——物種主體，187-188,190-193,195-196
——物種本質，136,233,262-263,277
——物種的自我構成、自我形成、自我產生，52,59,70
——物種歷史，152,154,187-200,202,208,236
知識論上的帝國主義作風，110
社會主義初階論，319
社會形態或社會經濟形態，17,19,195,197,207,213,232
社會勞動（參見「勞動」條）
社會進化
——兩個向度，70,198-199,204,210
——社會進化先導者，203,208-209,211,213,247
——社會進化理論，29,32,102,126,138,141,146,149,153-154,168,175-223,255
——單線進化論，30-32,95,189,288
——與生產力，198-199,218
——與語言溝通，140,142-143,183,185-186,191-196
社會整合，143,153-154,179,186-187,197,203,205-207,212,218,244,247,315
阿多諾，132-135,137,139,149,

185,200,237,272,275
阿貝爾，145
阿圖塞，14,22,31,36
阿德勒，200
非中心化，99,214,217
非政治化，256,324

九劃

客體(觀)化，58,104,106,108,110-112,119,131,142,158,179,214,240,242,289
律則性科學，104-108,110
後設敍事，271-273
政治無爲主義，200
柯西克，113
柯亨，14
柯拉柯斯基，36,328,331
柯柏格，99,125-126,164-168,215-216,218,286
柏林，189
柏恩斯坦，13
相互性，136,140,161-165,270
——不完全的相互性，164-165
——完全的相互性，164-165,167
——相互性要求，165
相互承認的鬥爭，70-73,92,95-96,247,330-331
相對自主性，23,91-92,121,204-205,208,244,248,264,266
科西，113
科技官僚的意識形態，84,257,324
科技理性，82-83,131-132,253
科學主義，18,27,68,84,110-111,127,131
科學的馬克思主義，26-27,31,33,43,78,127
紀登斯，14,246
約定層次或階段，67,214-216,318
胡塞爾，113
荀德里葉，32,196-197,204-205
——前約定層次或階段，167,215-216,218,318
——後約定層次或階段，167,215-216,218
重建，14-15,21,25-31,33-35,50,62,83-84,91-121,125-169,175-223,229-275,285-290
——三重結構的，32-34,125-126

——兩種不同的，91-92
——界定，25-26
——發展邏輯，103,192-193
——與存有論，27,118-119
——與西方（或新）馬克思主義，14
——與批判之自我反省，101-102,193
——與社會進化，125,177
——與溝通典範，267
——與溝通理性，217,220
——與溝通理論，138-149,177-178,209
——與歷史唯物論的自我誤解，62-84
重建性科學，27,32,91-92,96-111,119-121,193,249,254,256-263

十劃

韋伯，82,84,132
韋瑪，77-78,232
個體化，132,150,156,186-187
個體性，34,35,92,109,112,118-119,150-152,169,175,187,269-270,273,333-334
個體解放，27-28,33-34,92,109,111,120-121,149,169,175,177,187,217-223,275
修正主義，13,293,297
倫理生活的辯證，71-73,92-95,186,211
倫理總體，49,71,93,186
哲學人類學，113-115,117,136,188
宰制，14,24,34,50-52,61,66,70-73,78,94,133,175,220,231,234,236-237,244-246,249,257,261,266-267,272-274,333,335
恩格斯，13,14,16-20,78,111-112,115,151,200,242,317
泰勒主義，234,237
海勒，258,266
海德格，113
眞理聲稱，141,143-145,148-149,154,178,189,194,199,202,208,212
眞誠性聲稱，143,154,178,199,202
馬克思

——老年馬克思，26,41
——的內在批判方法，117-118,135,146,250-254
——的典範，267-269,271,275
——的歷史唯物論之基本概念，177,230-247
——社會勞動，113,180-182,194,317
——青年馬克思，26,41-42,78,113,150,152,263,269
——集體單一主體，152,168
——對黑格爾的批判，44-54,150,189
——與本質主義、存有論，114-117
——與決定論，16-21
——與規範基礎，260-264
——論社會發展，194,210
——論革命實踐之代理人，257
——論個體性，150-152,175-177,334
——論語言溝通，29
馬庫色，113-114,175,236-237,265
高度發達的資本主義，22,290,319-320
涂爾幹，154

十一劃

假意識，63,94,101
做爲的矛盾，145
做爲的態度，142
勒維特，48,250
動機危機，277-278
商品拜物教，55,57,61,277
唯生產力論——參見「生產力決定論」條
基礎主義，27
康德，74-75,100,102-103,129-130,137,146,189,258
啓蒙，52,68,80-81,94-95,129,132,136,168,237,245,256,260,263,265,272-273,328-329,331
理性重建——參見「重建性科學」
理性討論，33,96-121,125-169,193,198,212,249,254-264,268,287

理想言辭情境，139,145-149,167,178,189,199,217,261
理論的必然性，67,79
理論的理性討論，68,102
異化，異化勞動，26,41,47-52,55,57,60,66,71-72,79,82,92,114-115,117,150-151,163,189,233-234,238,248,263
笛卡兒，129-130,137
第一哲學或根源哲學，57,63-64,79,103,108-109,118,119,233
符萊榭，14
組織原則，183,185,195-200,207,212-213,247
規範基礎，34,57,61,63,101,108,112-114,118,120,125,127,129,134-149,168,188,220,233,238,253-254,260-264
規範結構，34,99,101,102,108,109,112,120,138-149,154,168,177-178,180,198,203,207-209,211-219,220-222,229-230,247,260-262,270
麥卡錫，255-256
麥法蘭，328

十二劃

凱勒，114
勞動，社會勞動，208,211,239,241
——作爲知識論範疇，73-74
——與互動（參見「互動」條）
——與生產（及作爲生產活動之「自我生產」），50,52,56,70-71,80-81,211
——與生產力，239-241
——與有效性聲稱（參見「互動」條）
——與資本，49-50,59-60
——與歷史唯物論，65,180,183,187
勞動典範，25,34-35,124,127-138,152,168,177,211,219,230,264-272,274-275,287,289
勞動哲學，73,77,80-81,129,136,261,263,266
普遍有效性聲稱，100-101,108,111,118,123,143-145,191,194-195,199,208

普遍語用學, 34,101,141,145-146, 152,154-156,161,168,180, 184,194,198,209,213
普魯東, 13,17
無產階級, 21-22,52,55,66,68, 130-133,191-193,236,246, 253-254,265,267,272
發展動力 (參見「發展邏輯」條)
發展邏輯
——社會進化的, 125-126,146-148,154,187-188,196,198,203, 266
——個體自我發展的, 34,125-126,146,154-161,165,167-168, 266
——規範結構的, 34,101,109,112, 120,138,146,148,168,177-180, 212-218,260-261
——與發展動力, 188,192-193, 201,208,229,232,288
——與結構主義, 32,34
無扭曲溝通, 178,218
等價交換, 59,61,251-253,323
策略性行動, 130,182,185-186, 202,207,243,245,249
結構主義的馬克思主義, 30-31, 288
費希特, 47,75-77,80
費爾巴哈, 114-117,258
超越的逃循, 41
鄂蘭, 235,237
階級, 13,20,22-24,43,53,59,63, 65-66,68-69,72,93-94,132, 192,202-203,213-214,231, 236,240-241,244-246,256, 268,285
階級利益, 22,64,191,256
階級鬥爭(衝突), 13,20,24,66, 70-71,73,91-92,94-95,186, 231,239,241,244-247,249, 268,289,292-294,330-331
階級鬥爭熄滅論, 295-296,300-302
階級鬥爭擴大化, 327,329-330, 332,333
階級意識, 22-24,63,68,78,132, 136,191,236,253,265
黑格爾

——的反省與理性重建，100,103
——青年黑格爾派，47,96
——倫理生活的辯證，71
——馬克思的批判（參見「馬克思」條）
——黑格爾主義的馬克思主義，113,132,188,200
——與主體哲學，129-130
——與馬克思，18,45-54,60-61,77,81,115,137,168,233,269
——論意識的發展，218,331

十三劃

奧斯汀，141
意思要素，141-142,147,185
意識形態批判，44,59-60,64,78,95,247,275,287,317
意識哲學——參見「主體哲學」條
新馬克思主義，14,15,18,25,56,248,271,286
溝通，34,70,73,91-95,108,121,125-169,177,180,209,211,214,219,222,233,238,240,245,248,257,260-264,266,268,270,273,275
溝通行動，28,70,80,94,105,118,120,126,130,134,137-138,142,144,148,152,158,160-162,165,167,178,179,182,185-187,191,195,199,202-203,207-209,231-232,236-237,243-244,247,249,262,266,269
溝通典範，34,127-138,152,168,230,264,267-275,285,287,289
溝通倫理，131,137,167-169,177,193,216,264,274
溝通能力，138-139,143,147,152,154,215,222,265
溝通理性，28,34,98-99,109,120-121,142,169,177,187,193,195,198-199,203,209,210-212,216-223,245,247,264,266-268,275,287
溝通理論，28-29,34,96,126-128,138-149,152,154,161,167-168,177-180,186,188-189,193-194,

200,203,208,210,212,215,217,248,261,272,287
準超越的興趣，257
經濟主義或經濟決定論，16,18-21,24,27,68,93,111,114,200-201,204,208,265,314,320-323,334
經濟基礎，17,20,22-23,60,94,200-201,235-236,304-314
經驗 —— 分析的科學或知識，104,106,108,112
解放的興趣，81,315

十四劃

實踐
——化約爲技術問題，27,69,84
——與(溝通)理性，95,193,195
—— 與批判，33,43-45,47,53,60-64,66-71,79,82
——與馬克思的「社會勞動」，49,113,232-237
——與歷史唯物論，13,21,254-260
實踐的必然性，64,66-67,79,83,95,190
實踐的理性討論，68,331
實踐集團，36,113
對象化，50-52,130,133,135,137,162-163,232-234,277
語言的互動使用，142,149,185,199,210,268
語言的認知使用，142,149,185,199,210,268
語言哲學，267,271
語言轉折，28,76,136,141,264,286
赫魯曉夫，293-294
趙紫陽，302,313,323

十五劃

模倣，135-136,275
論證性言辭，147,160,215,221
鄧小平，14,292

十六劃

操控學，211
歷史—詮釋的知識，106
歷史客觀主義，127,187-195
歷史唯物論，13-15,18-25,27-35,

42,77-78,81,83-84,92,96,109-121,125-128,134-136,144,146,148-149,151-152,154,162,167-168,175-223,229-275,285-290
——之自我誤解，62-84,110,127,286
——作爲社會進化理論，125,127,138,141,144,175-177
——定位，13,287-288
——的「勞動」概念，237
——哈伯馬斯與中共的，314-315
——哈伯馬斯與馬克思，246,255
——重建，14-15,27-30,33-35,62-84,91-92,95,99-100,109-121,125-127,134,141,144-149,152,154,164,167-169,175-223,229-275,285
——與上層建築原理，200,203
——與中共，291-292,304
——與溝通理論，92,179-180,203
歷史唯物論的危機，14-24
獨白的主體，136,189-190,269
獨白的行動，128,137
盧卡奇，36,68,80,113,131-132,191,200,236-237,260
盧本，242
盧格，250
盧曼，28,220-223
霍布斯，129
霍克海默，42-44,129,132-135,137,139,149,237,272,275

十九劃

懷白克，146
瓊斯基，99,104
羅提，271
羅德里克，255
類人屬，183,195

二十一劃

辯證法，18,20,51,69,93,111-112,114,315
辯證唯物論，13,20,93,111,127,314,316-317
顧德諾，260

國立中央圖書館出版品預行編目資料

哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建 / 羅曉南著. - -初版.
- -臺北市: 遠流, 1993[民82]
面; 公分. - -(人文科學叢書;14)
參考書目:面
含索引
ISBN 957-32-2007-5(平裝)

1.哈伯瑪斯(Habermas,Jürgen,1929-)-學術思想-哲學

147.79 82008681

【作者簡介】

羅曉南，政治大學新聞系、東亞研究所碩、博士班畢業。著有《論毛澤東崇拜》、《當代社會政治理論對話錄》（編譯）、《哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建》等書。現任教於世新傳播學院新聞系、東海大學政治研究所。近年研究領域包括當代政治哲學、文化研究及兩岸關係、中共問題。

哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建

羅曉南◉著

哈伯瑪斯是當代西方社會政治思想領域中，最受矚目的人物之一。他的思想體系不僅博大精深，且不斷在發展雕琢中。「歷史唯物論重建」是他思想發展脈絡中至居關鍵的一環，據有承先啓後的位置，因而對於哈伯瑪斯整體思想的掌握，極為重要。通過對此論題的探討，不僅有助釐清他與馬克思、韋伯、盧卡奇、霍克海默、阿多諾等先輩間思想的分際與傳承，同時對於他近年研究的新轉向——溝通行動理論、道德倫理問題、現代性問題、對西方形上學傳統的反省等——及其構思之基本理路亦將有所洞察。

ISBN 957-32-2007-5 (147)

00320

9 7895 [illegible]

L6014 NT$320

遠流出版公司

樂文書店 $12800 TEL: 3903721